HOKHMA

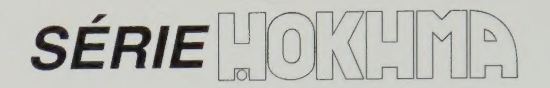
Revue de réflexion théologique

2015

N° 108

Le respect du Seigneur est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

SÉRIE 

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *91 fascicules* (dont un numéro double), plus de *7500 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers…

La **série** de 1976 à 2015 vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95
et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 154 €, 215 CHF, 217 CA$ (frais de port compris),
soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Bertrand Gounon et Christophe Desplanque : *responsables de ce numéro*

Adresse de la rédaction : Jean-Luc Dubigny, Le Rondez 7,
CH-2716 Sornetan

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura – F-68320 Jebsheim

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4e trimestre 2015.
N° d'impression 724 ISSN 0379 - 7465

Proverbes 9,10

N° 108
2015

Revue
de réflexion
théologique

Hokhma 108/2015, pp. 3-31

Qu'entend-on par progrès dans l'étude du Nouveau Testament ?

par Steve Walton,
professeur de Nouveau Testament, St Mary's University, Twickenham (London), GB[1]

Un scientifique éminent m'a un jour demandé : « Bien, je sais ce que l'on entend par progrès dans ma discipline, qu'en est-il dans la vôtre, l'étude du Nouveau Testament ? ». Vaste question qui en soulève bien d'autres. J'ai répondu à mon confrère, puis dans le train qui me ramenait chez moi – et souvent, depuis – je me suis surpris à réfléchir à sa question.

Pour un professeur de la *London School of Theology* (LST), cette question est à deux volets, puisque la LST et mon propre travail d'exégète chrétien s'adressent à deux publics : l'Université et l'Église. La LST est une institution universitaire : on y apprécie la pensée critique, les résultats de la recherche, et son corps enseignant comme ses étudiants s'engagent à participer au débat scientifique mondial sur la théologie et notamment le Nouveau Testament. La LST est également une institution chrétienne, dont la mission est de servir l'Église dans le monde entier en formant à la théologie des étudiants à qui l'on fournit les outils nécessaires pour enseigner à leur tour, servir et vivre en Christ. Cet exposé, comme la LST, se situe à cheval entre le monde universitaire et l'Église, il s'adresse aux deux, et certaines parties concerneront principalement un pôle ou bien l'autre.

---

[1] Article publié dans *Expository Times* 124/5, pp. 209-226, reproduit avec autorisation de l'éditeur, traduit par Michèle Garène. Plusieurs notes bibliographiques ont fait l'objet d'une adaptation. Il s'agit d'une version légèrement remaniée d'une leçon inaugurale, donnée par St. Walton le 6 mars 2012 à la *London School of Theology*. Elle était dédiée à la mémoire du Dr R.T. (Dick) France, ancien vice-doyen de l'école, professeur de licence de l'auteur à Cambridge. Il l'a encouragé à poursuivre jusqu'au doctorat. La rédaction de *Hokhma* salue à son tour la mémoire de « Dick » France (dont nous avons publié plusieurs articles), décédé le 10 février 2012.

Subdivisons cette fameuse question en quatre plus petites – chacune formidable en soi – qui nous mèneront au cœur de ce que sont les études du NT aujourd'hui.

Premièrement, s'interroger sur le progrès dans l'étude du NT revient à s'interroger sur l'intérêt, dans l'absolu, de l'étudier. Pourquoi continuer d'examiner cette collection de vingt-sept documents près de deux mille ans après leur rédaction ? Cette interrogation porte sur la *valeur* des études du NT.

Deuxièmement, pourquoi se concentrer sur ces vingt-sept documents-là, que les chrétiens de toutes confessions considèrent comme les Écritures saintes ? Certains préconisent que nous ajoutions au NT d'autres documents, tel *l'Évangile de Thomas*, parce qu'il s'agit d'un texte important pour l'étude des premiers temps de la chrétienté. D'autres, tenants de l'histoire de sa réception, soulignent que nous devrions nous intéresser à la manière dont différentes personnes vivant en des époques et des lieux différents ont interprété les documents du NT. Nous touchons là à *l'objet* de l'étude du NT.

Troisièmement, qu'entendons-nous par la notion de « progrès » en général ? Quel bagage idéologique cette idée porte-t-elle et quel impact ce bagage a-t-il sur ce que nous définirions comme un progrès souhaitable ? Cette question s'attache à ce qui constitue généralement un progrès de la connaissance.

Quatrièmement, dans quels domaines pouvons-nous voir des progrès dans l'étude du NT accomplis jusqu'à aujourd'hui, et dans quels domaines devons-nous en attendre encore ? En l'occurrence, j'examinerai des exemples de progrès et expliquerai en quoi le fait de considérer le NT comme un écrit chrétien influe sur la définition que nous donnons au mot « progrès » dans cette discipline. Ici, c'est *la nature même* des études du NT qui nous intéresse.

Voilà un bien vaste programme pour une seule conférence, et les familiers de la discipline repéreront les passages où j'emprunte des raccourcis. Pourtant, cela vaut la peine de prendre du recul et de poser de temps à autre des questions d'ordre général, car sinon, nous autres chercheurs risquons d'avoir tellement le « nez sur le guidon » que nous passerons à côté de ceux que nos travaux intéressent, ou encore de ne pas assez bien comprendre notre discipline pour la défendre des ravages causés par les coupes budgétaires imposées par le gouvernement !

Pourquoi étudier le Nouveau Testament ?

D'abord, pourquoi l'étude du NT dans un cadre universitaire a-t-elle de l'importance aujourd'hui ? Je vais répondre à cette question

en tenant compte de l'impact de cette étude sur l'histoire mondiale récente ainsi que sur les étudiants en théologie.

Deux événements relativement récents de l'histoire mondiale montrent l'importance de la lecture du NT : le traitement infligé par le régime nazi aux Juifs dans l'Allemagne du milieu du XXe siècle et l'apartheid en Afrique du Sud dans le troisième quart de ce même siècle.

De nombreux éminents spécialistes néo-testamentaires allemands militaient activement au parti national-socialiste dans le deuxième quart du XXe siècle[2]. Ils appartenaient non seulement au mouvement des Chrétiens Allemands[3] mais aussi à l'Institut pour l'Étude et l'Éradication de l'influence juive sur la vie de l'Église allemande[4], qui publia un NT germanisé (non-juif), *Die Botschaft Gottes*[5], un recueil de cantiques, *Grosser Gott wir loben dich!* de même qu'un catéchisme, *Deutsche mit Gott: Ein deutsches Glaubensbuch*[6]. Grundmann, une figure-clé, écrivait dans une lettre au ministère de la Propagande :

> « L'Institut s'efforce d'adapter les conclusions scientifiques des concepts de peuple et de race de la *Weltanschauung* nationale-socialiste au domaine religieux de la vie allemande. L'équipe soudée de l'Institut, des hommes qui militent au parti national-socialiste, a dès le début adopté cette position plutôt que la théologie et la science antérieures de la religion, lesquelles n'acceptent pas ces concepts *et sont donc stériles pour l'avenir religieux du peuple allemand.* »[7]

---

[2] Cf. Robert P. Ericksen, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emmanuel Hirsch*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985 ; Marshall D. Johnson, « Power Politics and New Testament Scholarship in the national-socialist Period », *JES* 23/1986, pp. 1-24 ; Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton University Press, 2008 ; Peter M. Head, « The Nazi Quest for an Aryan Jesus », *JSHJ* 2/2004, pp. 55-89. Ce dernier article fournit un grand nombre d'autres références bibliographiques. En français, on consultera Bernard Reymond, *Une Église à croix gammée : Protestantisme allemand au début du régime nazi, 1932-1935*, Lausanne, l'Age d'homme, 1980.

[3] *Glaubensbewegung Deutsche Christen.*

[4] *Institut zur Erforschung und Beseitigung des Jüdischen Einflusses auf das Deutsche Kirchliche Leben.*

[5] Seuls les évangiles synoptiques furent publiés (cf. Head, *art. cit.*, p. 79).

[6] Cf. S. Heschel, *op. cit.*, pp. 106-128.

[7] Lettre du 31 mai 1941 citée par Max Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes agains the Jewish People*, New Haven, Yale University Pres, 1999, p. 63 (fac-similé de l'original p. 246). C'est nous qui soulignons.

Aux yeux de ces théologiens, l'idéologie dominante pour la lecture du NT est le national-socialisme. La traduction par l'évêque Ludwig Müller du Sermon sur la Montagne cherche à restituer les Écritures saintes dans une langue fidèle à la pensée contemporaine, et élimine donc des termes bibliques-clés. Par exemple, « La 'miséricorde' est un concept non-allemand. Ce mot de 'miséricorde' est un des nombreux termes de la Bible qui ne nous concernent en rien »[8]. Ce genre de lecture du NT venait en aide au régime nazi dans sa détermination d'anéantir le peuple juif, car il expurgeait le NT de tout ce qui était juif et mettait l'accent sur les critiques qu'on y faisait du peuple juif ; de sorte qu'il était alors facile de conclure qu'il fallait éliminer les « assassins du Christ ».

Bien entendu, la science néo-testamentaire allemande ne fut qu'un facteur parmi d'autres à l'origine de la Shoah, et on notera que d'autres chrétiens interprétaient différemment le NT (notamment Dietrich Bonhoeffer et l'Église Confessante[9]) mais nous ne pouvons ignorer l'impact intellectuel et social de l'étude de la Bible. L'holocauste/Shoah est, au moins pour une part, une des conséquences tragiques et horribles d'une certaine interprétation du NT.

De même, la politique d'apartheid du gouvernement sud-africain, à savoir l'inégalité des chances imposée à divers groupes ethniques, a été justifiée par des lectures du NT (et de l'AT) qui soulignaient les différences entre des groupes ethniques au lieu d'admettre leur humanité commune. Richard Burridge[10] montre comment l'Église réformée hollandaise d'Afrique du Sud (DRC) a défendu l'apartheid comme compatible avec les Écritures saintes, notamment dans un rapport-clé de 1976[11]. Selon ce rapport, les « limites de l'habitat des hommes » (Ac 17,26) démontrent que, dans certaines circonstances,

---

[8] Préface de Ludwig Müller, *Deutsche Gottesworte*, Weimar, Deutsche Christen, 1936.

[9] Cf. Jeremy Begbie, « The Confessing Church and the Nazis: A Struggle for Theological Truth », *Anvil* 2/1985, pp. 117-130.

[10] Richard A. Burridge, *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, chap. 8 (pp. 347-409).

[11] Église Réformée Hollandaise, *Human Relations and the South African Scene in the Light of Scripture*, Cape Town-Pretoria, DRC, 1976. À partir de la Bible, ce rapport critique, certes, les conséquences de la politique du gouvernement sud-africain (par exemple l'impact du statut de travailleur migrant sur la vie de famille), mais soutient le principe du « développement séparé ». Sur les origines historiques de l'apartheid et la part que les Églises ont prise à sa mise en place et à sa justification, cf. aussi J.W. de Gruchy & St. de Gruchy, *The Church Struggle in South Africa*, éds du 25e anniversaire, Londres, SCM 2004, pp. 1-100.

il faut que ces groupes ethniques vivent séparés[12]. Le rapport se fonde également sur la liste des peuples cités dans Ac 2,6-11 qui ont entendu « annoncer dans [leurs] langues les merveilles de Dieu », pour justifier la tenue d'offices religieux en groupes ethniques distincts, séparés par la langue[13]. Ce genre d'interprétations a été courageusement contesté par certains éléments du camp hollandais réformé (tels les auteurs du document *Kairos*[14]), de même que par des chrétiens d'autres confessions (notamment l'archevêque anglican Desmond Tutu[15]).

Voilà où je veux simplement en venir : l'interprétation du NT, dans ces deux exemples a eu un impact majeur sur les structures économiques, sociales et politiques, la guerre et la paix, et l'état du monde. Certaines lectures du NT ont été productrices de faits et d'idéologie pour le nazisme allemand et l'apartheid sud-africain, et ce sont des contre-lectures du NT qui ont contribué à extraire ces deux sociétés de l'impasse où le nazisme et l'apartheid les avaient engagées. Lire le NT n'est pas anodin ! La célèbre épigramme de George Santayana illustre parfaitement mon propos : « Ceux qui ne peuvent se rappeler le passé sont condamnés à le répéter »[16]. Il convient que le débat autour des interprétations du NT soit public et ait lieu dans des universités financées par l'État, à cause de la puissance de leur impact.

Deuxièmement, voyez l'impact qu'a le NT sur ceux qui l'étudient. À l'heure actuelle, l'utilitarisme règne en maître dans l'enseignement supérieur britannique ; on oblige nos confrères à apporter la preuve de « l'intérêt public » de leurs travaux, et cette pression dictée par une approche scientifique des études universitaires risque

---

[12] Église Réformée Hollandaise, *op. cit.*, § 8, pp. 15-18, au sujet de la tour de Babel (Gn 11,1-9). Le fait d'affirmer « il n'est pas licite de déduire de ces versets la justification du développement séparé des peuples *en n'importe quelle circonstance* » (§ 13,4, p. 31, c'est nous qui soulignons), implique que dans *certaines* circonstances, ça le serait : notamment en ce qui concerne les *homelands* que le rapport considère de façon positive, un peu plus loin (cf. par ex. §§ 52-53, pp. 73s). Le § 13.6 (p. 32) poursuit en affirmant qu'un pays peut opter pour le développement séparé s'il estime que c'est la meilleure façon de réguler les rapports sociaux.

[13] DRC, *Human Relations*, §§ 13.4 (p. 31), 29 (pp. 46s), 60 (p. 87).

[14] Texte disponible sur : http://www.sahistory.org.za/archive/challenge-church-theological-comment-political-crisis-south-africa-kairos-document-1985.

[15] Cf. sa déposition devant la commission Eloff en 1982, où il argumente en se fondant sur la Bible, depuis la Genèse jusqu'au NT. Desmond Tutu, *The Rainbow People of God*, Londres, Doubleday 1994, pp. 53-78 ; cf. d'autres exemples in Burridge, *op. cit.*, p. 374s.

[16] G. Santayana, *Life of Reason – Reason in Common Sense*, New York, Scribner » s, 1905, p. 284.

fort de mettre sur la touche les Lettres et Sciences humaines. Le *REF*[17] (le niveau d'excellence de la recherche), successeur du *RAE*[18] (l'évaluation de la recherche), qui déterminera les fonds alloués aux universités selon les matières enseignées semble partir du principe que les seules matières valables à l'université sont celles qui ont un impact positif (presque instantané) sur les plans technologiques, médicaux ou sociaux[19]. Il est bien entendu normal que les universités répondent de l'argent public qu'elles reçoivent pour leur fonctionnement, mais l'imprécision des critères de « l'impact » de la recherche est à présent notoire chez les universitaires, surtout en Lettres et Sciences humaines.

Cette pression sur la recherche rejaillit sur les années de licence ; le discours du gouvernement insiste sur la nécessité d'équiper les étudiants d'outils utiles pour la société – un discours qui promeut des sujets plus manifestement « utiles » tels que les sciences, l'ingénierie et la médecine. Pourtant, même dans ces matières, il est essentiel d'enseigner aux étudiants non seulement un *contenu*, mais aussi l'art de *réfléchir*. Un programme qui s'appuie exclusivement sur le contenu signifie que cinq ans après l'obtention de leur diplôme, les étudiants ne seront plus armés pour le flot des méthodes, approches, connaissances et techniques nouvelles qui auront fait leur apparition. Au contraire, proposer un contenu tout en formant les étudiants à l'art de réfléchir sans béquilles signifie qu'ils auront les moyens intellectuels de s'adapter à des situations nouvelles, où outils et équipements auront évolué.

En outre, le changement en accéléré qui se produit à tous les niveaux de la culture occidentale – et mondiale – signifie que nous avons besoin d'individus dotés de souplesse et de vivacité d'esprit… Et c'est exactement ce qu'une bonne fréquentation, réfléchie, du NT apporte. Les étudiants qui apprennent à bien lire les textes anciens acquièrent l'art de comprendre des idées, de se familiariser avec différentes cultures et époques, de participer collectivement à une réécriture des idées dans de nouveaux contextes, ce qui leur permet de bien s'adapter aux changements culturels et sociaux du XXIe siècle. Il vaut encore mieux pour eux que l'étude du NT ne se contente pas de cher-

---

17 « Research Excellence Framework ».

18 « Research Assessment Exercise ».

19 Cf. l'excellent article de Stefan Collini, « The Threat to our Universities », paru dans *The Guardian* du 24 février 2012, et encore accessible (12 mars 2015) à l'adresse internet suivante : https://educationactivistnetwork.wordpress.com/2012/02/25/the-threat-to-our-universities-by-stefan-collini/. L'article est extrait de *What are Universities for?*, Londres, Penguin, 2012.

cher à expliquer historiquement le contexte des textes anciens mais se demandent plutôt en quoi ces textes nous influencent aujourd'hui.

Qu'est ce que l'étude du Nouveau Testament ?

Cette observation nous mène au deuxième thème : pourquoi se concentrer sur les vingt-sept livres qui ont constitué de tout temps le NT pour les chrétiens ? Deux questions précises concernant l'objet de l'étude dans les études du NT sont pertinentes : Pourquoi privilégier le NT – notamment les quatre évangiles – par rapport à d'autres sources chrétiennes anciennes, et pourquoi étudier le NT plutôt que sa réception.

D'autres évangiles ?

Da Vinci Code[20], roman captivant de Dan Brown, et son adaptation cinématographique présentent plusieurs inconvénients, notamment l'image déformée que donne l'auteur des débuts de l'histoire chrétienne. Toutefois, ce roman a donné lieu à de passionnants débats autour des vingt-sept livres qui composent le NT. L'un de ses personnages affirme que c'est l'empereur chrétien Constantin qui a choisi les vingt-sept livres – mais Constantin n'a jamais pris semblable décision. Les quatre évangiles canoniques, Matthieu, Marc, Luc et Jean, étaient considérés comme Écritures saintes longtemps avant Constantin – ils figurent sur la liste du canon de Muratori (vers 160 après J.-C.) et ils sont défendus un peu plus tard au IIe siècle par Irénée, évêque de Lyon[21]. On compte plusieurs listes des livres reconnus comme Écritures saintes chrétiennes, jusqu'à la lettre pastorale pascale d'Athanase en 367 après J.-C. qui énumère les vingt-sept livres du NT[22] ; les seuls évangiles y figurant sont les quatre canoniques. Tout tend à prouver qu'il n'a jamais été sérieusement envisagé d'inclure d'autres évangiles dans le canon chrétien.

Au cours des 150 dernières années, on a découvert de nombreux autres livres qui partagent souvent le point de vue du gnosti-

---

20 Paru en 2009, en traduction française, aux éds Jean-Claude Lattès.

21 Irénée de Lyon, *Contra Haereses*, 3.11.8-9, se réfère aux quatre évangiles canoniques, et seulement à eux. Eusèbe cite Irénée (*Histoire Ecclésiastique* 5.8.2-8) à l'appui d'un canon de 21 livres.

22 Athanase, *Lettre Festale 39* (introduction et traduction en français : G. Aragione, in G. Aragione, E. Junod et E. Norelli (dir.), *Le Canon du Nouveau Testament, regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Labor & Fides 2005, pp. 197-220).

cisme, terme désignant divers mouvements dualistes qui fleurirent à partir du IIe siècle. Les gnostiques croyaient en un rédempteur divin qui s'incarne pour libérer les hommes prisonniers du monde matériel en leur donnant un savoir divin, caché. Le plus célèbre des textes gnostiques est *l'Évangile de Thomas*, découvert dans une bibliothèque copte du IVe siècle à Nag Hammadi, Égypte, en 1945. *L'Évangile de Thomas* rassemble 114 paroles de Jésus, dont on retrouve beaucoup de parallèles dans les évangiles canoniques. Certaines sont quelque peu bizarres, tel le *logion* 114 :

Simon Pierre leur disait : « Que Marie sorte de parmi nous, parce que les femmes ne sont pas dignes de la Vie ». Jésus répondit : « Voici que je la guiderai pour la faire mâle. Elle deviendra aussi un souffle vivant semblable à vous, mâles. Toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume de Dieu »[23].

Le *Jesus Seminar*, connu pour recourir à un code de couleurs pour déterminer l'authenticité des paroles de Jésus dans les évangiles, édite *l'Évangile de Thomas* en plus des quatre évangiles canoniques[24]. Le fait que *Thomas* n'ait été connu qu'en 1945 et n'ait pas été mentionné dans d'autres documents chrétiens antérieurs suggère qu'il était marginal (plutôt que marginalisé) ; pour la grande majorité des théologiens, il est bien postérieur à nos évangiles canoniques, dont il s'inspire, et il est de tendance gnostique[25].

Décrire l'Église primitive comme une entité qui comptait de nombreux évangiles et supprimait ceux qui déplaisaient aux autorités permet de publier des romans haletants et de combler les amateurs de théories du complot, mais la réalité est beaucoup plus banale. Les quatre évangiles canoniques sont nos plus anciennes et meilleures

---

[23] Traduction française adaptée de celle de Jean-Yves Leloup, in *L'Évangile de Marie : Myriam de Magdala*, Albin-Michel, 2000, p. 127.

[24] Robert W. Funk, Roy W. Hoover & The Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New-York/Oxford, Macmillan, 1993.

[25] Cf. Simon J. Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences*, SNTSMS 151, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; Marc Goodacre, *Thomas and the Gospels: The Making of an Apocryphal Text*, Londres, SPCK, 2012 ; ainsi que Nicholas Perrin, *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, AcBib 5, Atlanta, SBL, 2002, et Nicholas Perrin, *Thomas, the Other Gospel*, Louisville, Westminster John Knox, 2007. Le lecteur francophone pourra consulter : R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas, présentation et commentaire théologique*, Delachaux & Niestlé 1961 ; H.Ch. Puech, *En quête de la Gnose. Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris, Gallimard 1978 ; R. Kuntzmann, *Le livre de Thomas, (NH II, 7)*, BCNH 16, 1986 ; et les actes du colloque international *L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag-Hammadi*, éds L. Pinchaud et P.H. Poirier, Université Laval, Québec, Peeters, Louvain, 2007.

sources de connaissance de Jésus et le fait que l'Église ait retenu ces quatre-là – et eux seuls – si l'on en croit nos sources les plus anciennes, souligne bien qu'ils sont essentiels pour apprendre à connaître le Christ.

D'autres lectures du Nouveau Testament

Un autre développement récent dans l'étude du NT s'est présenté avec l'Histoire de sa réception (*Rezeptionsgeschichte*), ou encore l'Histoire de son influence (*Wirkungsgeschichte*). Bien qu'il y ait débat sur l'emploi du meilleur terme, les chantres des deux bords s'intéressent à la manière dont le NT a été lu et interprété à diverses époques et en divers lieux. En 1985, Ulrich Luz a été le pionnier de cette approche dans son commentaire de Matthieu 1–7 en traitant pour chaque passage des différentes interprétations antérieures[26]. Elle est également importante pour les chercheurs qui pratiquent « l'interprétation théologique des Écritures saintes »[27], car pour lire les Écritures aujourd'hui, ils s'en remettent aux traditions de lecture chrétienne antérieures, notamment de la période précritique.

Nul doute qu'il est profitable de connaître ce que les anciens interprètes de l'Écriture ont découvert avant nous. Par exemple, le débat fait rage au sujet de la composition du groupe auquel Pierre s'adresse en Ac 1,15-26, lorsqu'il s'agit de choisir de remplacer Judas parmi les apôtres : ce groupe ne comprenait-il que des hommes ou y avait-il des femmes ? Pierre s'adresse au groupe en disant « *andrès adelphoi* » (Ac 1,16) ; il recourt à une expression explicitement masculine que l'on traduirait normalement par « Hommes, frères ». On trouve cette traduction traditionnelle, « Frères », dans la NIV (*New International Version*) de 1984[28], tandis que la NIV de 2011, « frères et sœurs », et la NRSV (*New Revised Standard Version*), « ami(e)s ») adoptent toutes deux une traduction « inclusive ». Si l'on s'en tient à la NIV de 1984, les hommes sont majoritaires dans l'assistance et

---

[26] Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthaüs, 1. Teilband. Mt 1-7*, EKK 1/1, Zürich, Benzinger/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Vg, 1985. Traduction anglaise : *Matthew 1-7: A Commentary*, Edinbourgh, T. & T. Clark, 1990.

[27] Bonnes introductions à cette approche chez : Daniel J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture*, Grand Rapids, Baker Academic/Nottingham, Apollos, 2008 ; Stephen E. Fowl, *Theological Interpretation of Scripture*, Eugene (Oregon), Cascade Companions, 2009. On trouvera un regard neuf et stimulant sur l'interprétation théologique comme nourriture pour la vie du croyant chez Joel B. Green, *Practicing Theological Interpretation: Engaging Biblical Texts for Faith and Formation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011.

[28] Traduction retenue par la TOB, la NBS, la BFC parmi les versions françaises.

les femmes sont exclues du processus de décision[29]. Peut-être est-il un peu surprenant que l'un des premiers commentateurs des *Actes*, Jean Chrysostome au IVe siècle, estime quant à lui que cette expression renvoie aux hommes et aux femmes : « Voyez la dignité de l'Église, la condition angélique ! Nulle distinction ici, 'ni homme ni femme' [répétant Ga 3,28]. Si seulement les Églises étaient ainsi à présent ! » (3e *Homélie sur les Actes*). La lecture de Chrysostome nous incite à chercher plus loin et on notera qu'en Ac 17,34, *andrès* peut inclure les femmes. Ainsi la lecture de Chrysostome, interprète susceptible d'être plus au fait de l'usage du grec ancien que nous autres qui vivons vingt siècles après la rédaction des Actes, suggère que le groupe auquel Pierre s'adresse en Ac 1,15-26 se compose de femmes et d'hommes. En outre, comme nous l'avons vu en évoquant l'Allemagne nazie et l'Afrique du Sud de l'apartheid, tenir compte d'interprétations antérieures du NT est important pour mettre en lumière l'impact du contexte et de la culture sur l'interprétation.

Toutefois, quel est l'inconvénient de cette approche ? Pour aborder la question, comparons la lecture que font les interprètes chrétiens modernes du NT et la manière dont les interprètes musulmans lisent leur livre sacré, le Coran[30]. La grande majorité des musulmans qui lisent le Coran, y compris dans un contexte universitaire, le font à l'aide d'interprètes-clés du livre : les *Hadith* (qui incluent des paroles de Mahomet absentes du Coran), la *Sunnah* (données sur les pratiques de Mahomet que certains musulmans incluent dans les *Hadith*) et le *Tafsir* (les commentaires du Coran, plus ou moins acceptés selon les différentes branches de l'islam)[31]. La plupart des musulmans considèrent que l'interprétation coranique actuelle s'appuie sur les interprétations et les éclaircissements fournis par ces sources, et sont assez surpris quand des exégètes chrétiens du Coran suggèrent de l'interpréter d'une façon différente de la voie traditionnelle. Peut-être est-ce l'une des raisons pour lesquelles les musulmans ont tardé à mettre au point le genre d'outils numériques dont se servent depuis longtemps les chercheurs biblistes pour analyser les Écritures chrétiennes[32] : les techniques d'interprétation des textes dans l'islam sont

---

[29] C'est l'avis de Paul Ellingworth, « Men and Brethren… (Acts 1.16) », *BT* 55/2004, pp. 153-155.

[30] Sur ce sujet, je suis redevable aux remarques de mon collègue, le Dr Mark Beaumont et de mon ancien collègue, le Pr. Peter Riddell.

[31] À l'exception d'une très petite minorité de « coranistes » qui considère le Coran comme seul texte sacré de l'islam. Voir leur site francophone http://www.droitchemin.fr/.

[32] Par exemple *Accordance* (pour MacIntosh) ou *Bibleworks* (sous Windows).

différentes de celles utilisées dans l'étude chrétienne, où l'on s'intéresse de près aux passages parallèles, à l'usage des mots, etc., dans la source biblique.

En revanche, l'interprétation biblique protestante suit le principe *ad fontes* de la Renaissance – le retour aux sources. Le renouveau de l'étude de la Bible en tant que première source de la foi chrétienne – en hébreu et en grec – a été un élément-clé du mouvement chrétien que nous connaissons sous le nom de Réforme. Ce principe a conduit Érasme à publier la première édition imprimée du NT grec en 1516, le *Novum Instrumentum omne*. Le principe *ad fontes* a largement été adopté en lettres et en sciences humaines, et il forme la base de la science biblique actuelle. Les Réformateurs reprochaient à l'Église catholique romaine de leur époque d'utiliser des Écritures compliquées par la tradition et d'introduire des pratiques et des croyances non requises par les saintes Écritures – en d'autres termes, l'Église catholique romaine médiévale lisait les écritures comme les musulmans traditionnels le Coran.

C'est là que réside le danger potentiel de l'Histoire de la réception : elle risque de compliquer voire de remplacer l'étude du NT en soi. Entasser des couches sur les textes primitifs – le NT – et lire ces textes à travers ces couches successives limite nécessairement ce que l'on y voit. Le parallèle avec la critique par Jésus des scribes de son époque, auxquels il reprochait de compliquer le sens des Écritures avec les traditions orales dont ils se servaient pour les interpréter, est frappant[33]. La lecture des interprétations ultérieures du NT est, je le répète, un exercice utile, mais il ne faut pas la confondre avec l'étude du NT – on devrait plutôt la considérer comme une sous-section de l'Histoire des mentalités ou (au sein de la Théologie dans son ensemble) de la Théologie historique. Il faut que les interprètes chrétiens du NT maintiennent la distinction entre le NT et ce que les autres en disent, car en régime chrétien, le NT a un poids que les interprétations n'ont pas.

Du progrès

Passons à la notion de « progrès », qui est en soi contestée. Ses origines remontent au siècle des Lumières[34] et certains prétendent que

33 Voir par exemple Mc 7,9-13 au sujet de l'offrande (*Qorban*).

34 En dépit de tentatives vigoureuses (par ex., Ludwig Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins, 1967 ; Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Londres, Heinemannn 1980, pp. 10-46), il est très difficile de trouver une trace nette de l'idée de progrès dans l'Antiquité classique.

le progrès est apparu comme une forme profane de l'eschatologie chrétienne[35]. Bury illustre le point de vue majoritaire sur la conception dominante du monde chez les anciens. Elle consistait en une vision cyclique du temps, les choses allant, globalement, de mal en pis[36]. La théologie chrétienne, en tant qu'héritière de l'espoir israélite de la restauration de toutes choses par YHWH, contesta cette approche du temps, en y introduisant l'espérance que l'histoire connaîtrait son apogée au retour du Christ. Cela ne signifiait pas que les choses ne pouvaient que s'améliorer dans l'intervalle – à bien des égards, les auteurs chrétiens considéraient que les choses s'aggraveraient pour les croyants, voyant la persécution et la souffrance comme leur lot durant leur existence sur terre[37].

C'est au siècle des Lumières que l'on a commencé à envisager le progrès d'une génération à la suivante dans la compréhension, les connaissances et la maîtrise de l'environnement de l'homme. Ainsi l'idée de progrès est-elle apparue, c'est-à-dire, la conviction que le monde peut avancer dans les domaines de la science, la technologie, la liberté, la démocratie, le bonheur, la sagesse et autres unités de mesure de la qualité de la vie. Cette idée est omniprésente dans la pensée depuis cette époque : en faisant des recherches sur ce thème, j'ai trouvé des ouvrages sur le progrès dans différentes sections de la bibliothèque de l'Université de Cambridge : théologie, philosophie, histoire, et sciences. Rien de tout cela dans la croyance qu'exprime la troisième strophe d'un hymne pour enfants du XIXe siècle, rarement chanté aujourd'hui :

« Le riche en son château
Le pauvre à sa porte
Il les a créés, le puissant comme l'humble
Et leur a imposé leur condition »[38].

Les révolutions américaine et française ont été facilitées par la conviction que le peuple pouvait changer l'histoire et la faire pro-

---

35 Cf. par ex. John Baillie, *The Belief in Progress*, Londres, Oxford University Press, 1950, pp. 113s. P.A. Taguieff, *Le sens du progrès, une approche philosophique et historique*, Paris, Flammarion, 2004, 2006.

36 J.B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Londres, Macmillan, 1920, pp. 8-13.

37 Cf. par ex. Mt 24,9.21.29 ; Mc 13,19.24 ; Rm 8,17 ; 2 Co 4,16–5,5 ; Ep 3,13 ; Ph 1,29 ; Col 1,24 ; 1 Th 2,2 ; 3,3s ; 2 Th 1,6 ; 2 Tm 1,8 ; He 10,32s ; Jc 5,10 ; 1 P 1,6 ; 2,19-24 ; 3,17s ; 4,13.16 ; 5,9s ; Ap 2,9s.

38 « All Things Bright and Beautiful », de Cecil F. Alexander, in *Hymns for Little Children*, Londres, Joseph Masters, 1848.

gresser. Un tableau fascinant, « The Spirit of the Frontier (L'esprit de la frontière) »[39] de John Gast, peint vers 1872, montre la « Destinée évidente » menant les colons américains dans leur progression vers l'Ouest et apportant la lumière de la civilisation de l'Est. Le progrès se mua vite en ce que nous pourrions baptiser le « progressisme », la conviction que le progrès est inévitable. Le sociologue Robert Nisbet définit le « progrès » comme « *l'idée que l'humanité a évolué dans le passé – depuis l'état primitif, barbare voire insignifiant –, évolue à présent et continuera de le faire à l'avenir* »[40]. Nisbet repère cinq prémisses de cette conception du progrès : 1) la valeur du passé, 2) la noblesse de la civilisation occidentale 3) l'utilité de la croissance économique/technologique 4) la foi en la raison et en la connaissance scientifique/érudite, acquise par le biais de la raison et 5) l'importance et la valeur intrinsèque de la vie présente sur terre[41].

Nisbet écrivait en 1980, avant l'effondrement des régimes marxistes qui ont dominé l'Europe de l'Est et une bonne partie du monde en voie de développement, et il considérait les marxistes comme un groupe, une poche de résistance d'individus continuant de croire au progrès, ainsi défini – comme les temps ont changé ! Le progressisme du XIXe siècle a transformé la compréhension biologique de l'évolution en évolutionnisme, l'idée que les choses sont vouées à s'améliorer et à avancer. Ce que C.S. Lewis a superbement raillé[42] :

> Guide-nous, ô Évolution, guide-nous
> Dans l'escalier sans fin du futur
> Taille-nous, change-nous, fais-nous pousser, élimine-nous.
> Car stagner est désespérant :
> Avançons, à tâtons, mais progressons,
> Conduis-nous on ne sait où.
>
> Injustice ou justice, joie ou peine
> À présent qu'importe
> Puisque nos lendemains ne seront que délices
> Tandis que nous continuons d'avancer ?
> Ne sachant jamais où nous allons
> Nous ne risquons pas de nous égarer.

---

39 Consultable entre autres sur http://en.wikipedia.org/wiki/File:American_progress.JPG.

40 Nisbet, *op. cit.*, p. 4 (c'est lui qui souligne).

41 *Ibid.*, p. 317.

42 « Evolutionary Hymn », écrit dans une lettre adressée à Dorothy L. Sayers le 4 mars 1954. Publiée dans C.S. Lewis, *Poems*, Londres, Bles, 1964, pp. 55s.

Quelque mutation
Que subisse notre postérité
Poilue, bourbeuse, ou crustacée
Aux yeux bulbeux, ou à la croupe généreuse
Dotée de défenses ou édentée, douce ou dure,
Nous nous languissons de ce dieu inconnu.

Ne demandez pas s'il est dieu ou diable,
Mes frères, de crainte que vos mots n'impliquent
Des normes statiques de bien et de mal
(Comme chez Platon) placées sur un piédestal
Ces unités de mesures scholastiques,
Figées et abstraites, nous les refusons.

Trop longtemps des sages ont vainement
Embelli l'écriture toute simple de Dame Nature
Celui qui court la déchiffre simplement
Bonté divine ! Quelle est la suite ?
En évoluant, la vie résout
Toutes les questions que nous avons compliquées.

Lors donc ! Qui dit valeur dit valeur de survie
Si notre progéniture
S'étend, se multiplie, et écrase chaque rival
Cela prouvera sa divinité
(Bien qu'elle risque de se révéler loin d'être plaisante,
D'après nos normes actuelles.)

Si c'est ce que « progrès » veut dire, alors on a de bonnes raisons de ne pas l'adopter. Le point de vue optimiste, qui voulait que le progrès moral de l'homme accompagnât à coup sûr le développement technologique, en a pris un sacré coup avec deux Guerres mondiales et une multitude d'autres conflits plus « modestes » au XXe siècle. La technologie à la base de l'énergie nucléaire produit aussi des armes atomiques, l'une des pires menaces de destruction que l'espèce humaine fasse peser sur elle-même. On pourrait citer une foule d'exemples analogues.

Il est donc utile de distinguer le « changement » du « progrès ». Le progrès implique un mouvement en avant, un développement positif et, si nous abandonnons le bagage idéologique du progressisme, c'est une idée utile pour quiconque ne partage pas l'optimisme à œillères – et de plus en plus rare – des progressistes. Mais le changement de la société, des structures, dans l'accès à la connaissance, etc.,

n'a rien à voir avec le progrès. Les nazis présentèrent la préservation d'une race aryenne pure et supérieure comme un progrès, c'est dire ; ce fut assurément un changement mais aujourd'hui peu considéreraient cela comme un progrès. La passion de la nouveauté dont la culture occidentale est infestée aujourd'hui, et qui juge le changement « progressiste », peut conduire à de telles erreurs. Le défi, bien sûr, est de distinguer un simple changement d'un progrès authentique, et cela n'a rien de facile face à l'avalanche d'événements et de développements intellectuels – ce qui paraît être un progrès peut fort bien se révéler un simple changement.

Dans le monde scientifique, les modes académiques vont et viennent, on pose de nouvelles questions, et il arrive que l'on bâtisse des châteaux en Espagne sur de fragiles fondations. En 1995, dans une conférence donnée lors d'une session plénière de la société britannique pour l'étude du NT, « Pour qui les évangiles ont-ils été écrits ? »[43], le professeur Richard Bauckham contestait fortement les fondements de la critique rédactionnelle des évangiles, en plaidant qu'ils ont été écrits pour un large public méditerranéen plutôt qu'à l'intention de communautés locales chrétiennes particulières. Le roi était nu. Bauckham montrait de façon convaincante que la science néo-testamentaire se fourvoyait depuis un demi-siècle en cherchant à reconstituer « la communauté lucanienne » entre autres, et donc que le changement – la reconstitution des communautés chrétiennes primitives par la critique rédactionnelle – n'était pas un progrès.

Qu'est-ce qu'un progrès authentique ?

Voyons des exemples de véritable progrès identifiable dans l'étude du NT, avant de terminer par une discussion d'un point de vue spécifiquement chrétien.

De nouvelles données

Les données nouvelles, des informations inconnues des générations précédentes, sont un des grands moteurs du progrès dans le domaine de la connaissance. On pense souvent que les lettres et les sciences humaines opèrent différemment de la « méthode scientifique ». Qu'on me permette de suggérer que la distinction n'est pas aussi nette qu'on le laisse parfois entendre.

---

43 Travail désormais accessible au public francophone in Richard Bauckham, éds, *La rédaction et la diffusion des Évangiles*, éds Excelsis, 2014 (ouvrage recensé dans la chronique de livres du présent numéro).

Pour illustrer mon propos, prenons un article de 1911 d'Ernest Rutherford, alors professeur de physique à l'université Victoria de Manchester, et considéré à présent comme le père de la physique nucléaire moderne[44]. Rutherford cherchait à comprendre la nature de l'atome. La théorie dominante à l'époque était celle de J.J. Thomson, mise au point en 1904, à savoir le modèle dit du « gâteau aux raisins » (« *plum pudding* »), qui représentait l'atome comme une masse chargée positivement, incrustée de particules chargées négativement. Rutherford demanda à son collègue Hans Geiger (l'inventeur du compteur du même nom) et un étudiant de 20 ans, Ernest Marsden, de bombarder de particules alpha une fine feuille d'or (épaisse de 0,0004 mm) pour observer quel genre de déviations résulterait du contact entre les particules alpha et les atomes d'or[45]. Le modèle *plum pudding* de l'atome prédisait que la plupart des particules alpha passeraient au travers sans déviation et que quelques-unes montreraient de légères déviations. La grande surprise fut qu'une poignée de particules alpha (environ 1 sur 20 000) furent déviées de plus de 90° et que certaines rebondirent de la feuille d'or vers la source. Rutherford commenta :

> « De ma vie, jamais chose plus incroyable ne m'était arrivée. C'était aussi incroyable que de tirer un obus dans une feuille de papier de soie et de le voir revenir vous frapper. Après réflexion, j'ai compris que ce rebond devait être le résultat d'une seule collision et, quand j'ai fait les calculs, j'ai vu qu'il était impossible d'obtenir un rebond de cette magnitude à moins de concevoir que la plus grosse partie de la masse de l'atome était concentrée dans un noyau minuscule. C'est là que j'ai eu l'idée d'un atome avec une masse centrale minuscule, portant une charge électrique »[46].

Ce résultat mena à une révolution dans la manière de penser l'atome. La vision actuellement admise de l'atome est celle d'un petit

---

[44] E. Rutherford, « The Scattering of α and β Particles by Matter and the Structure of the Atom », *Philophical Magazine* series 6, 21/1911, pp. 669-688, disponible à l'adresse http://mrmackenzie.co.uk/wp-content/uploads/2011/05/Rutherford-paper.pdf.

[45] Geiger et Marsden ont rendu compte des résultats de l'expérience in Hans Geiger & Ernest Marsden, « On a Diffuse Reflection of the α-Particles », *Proceedings of the Royal Society*, Series A 82/1909, pp. 495-500, disponible à l'adresse http://www.chemteam.info/Chem-History/GM-1909.html.

[46] E. Rutherford & J.A. Ratcliffe, « Forty Years of Physics », in J. Needham & W. Pagel, éds, *Background to Modern Science: Ten Lectures at Cambridge Arranged by the History of Science Committee*, 1936. Cambridge Library of Modern Science, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1938, pp. 68s.

noyau chargé positivement, entouré d'un grand vide où circulent des électrons chargés négativement. Rutherford estima que le noyau avait un rayon 10 000 fois plus petit que celui de l'atome. Les travaux ultérieurs de Nils Bohr, au début de la mécanique quantique ont affiné ce modèle sans le remettre en cause.

Le savoir scientifique se développe grâce à cette méthode dite expérimentale : on émet une hypothèse, puis on cherche à la confirmer ou à l'infirmer. Ici, la science et l'étude du NT se rejoignent, parce que les avancées dans la compréhension du NT se développent d'une manière analogue : les chercheurs émettent des hypothèses sur, par exemple, l'évolution de l'image qu'avaient les premiers chrétiens de l'identité de Jésus, puis confrontent ces hypothèses aux preuves disponibles – les preuves étant dans ce cas précis les écrits des chrétiens et de leurs adversaires, et autre culture matérielle à disposition. Dans notre domaine, nous ne pouvons pas enchaîner des expériences dans différentes conditions pour tester une hypothèse comme le font les scientifiques, mais la comparaison est valable : la méthode qui consiste à émettre des hypothèses puis à les tester en les comparant aux données est commune à la recherche scientifique et à l'étude du NT. Cela implique dans les deux cas que notre connaissance est provisoire ; il n'est pas raisonnable de prétendre à la certitude car dans ces deux domaines nous avons affaire à des degrés de probabilité, du très probable au très improbable. L'honnêteté intellectuelle (et ajouterait un chrétien, l'humilité intellectuelle) exige que nous l'admettions et que nous mettions un bémol à nos prétentions.

L'étude du NT a bien progressé : notre connaissance du grec est bien meilleure qu'il y a deux siècles, la quantité et la qualité des manuscrits grecs disponibles du NT et autres écrits en grec ont considérablement augmenté dans les 150 dernières années, grâce aux découvertes dans les décharges d'Oxyrhynque, dans la péninsule du Sinaï, et dans de nombreux autres sites. Prenons deux exemples de points de vue scientifiques qui ont changé à la suite de telles découvertes.

D'abord, la découverte la plus importante du XXe siècle pour la science néo-testamentaire est peut-être bien celle des manuscrits de la Mer Morte, en 1947. Les grottes de Qoumrân ont livré des centaines de manuscrits datant du IIe siècle av. J.-C. au Ier siècle apr. J.-C. D'un coup, ils ont fait « vieillir » de mille ans le texte hébreu de l'Ancien Testament, car les plus anciens textes connus jusqu'alors étaient ceux de Massorètes, datant d'environ 1 000 ans apr. J.-C.

Les manuscrits jettent un éclairage nouveau sur de nombreux domaines de la science néo-testamentaire. Avant leur découverte, on pensait généralement que le quatrième évangile était fortement influencé

par la pensée grecque ; les exégètes trouvaient des parallèles de pensée entre Jean et les auteurs grecs, telle sa vision « dualiste » des choses, le contraste entre les ténèbres et la lumière, etc[47]. La découverte des manuscrits changea spectaculairement la donne, car le *Rouleau de la Guerre* (1QM) décrit une guerre entre les fils des ténèbres et les fils de la lumière en des termes pareillement dualistes. Les exégètes commencèrent à admettre que les conceptions de Jean avaient un fort parfum juif[48].

Ensuite, avant la découverte des rouleaux, on pensait habituellement que la description de la communauté des biens des premiers croyants dans les premiers chapitres des Actes (Ac 2,42-47 et 4,32-35) était une pieuse fiction, l'image d'une communauté idéalisée qui n'avait jamais vraiment existé. L'idée-phare dans cet argument était que les descriptions du partage des ressources entre les communautés esséniennes de Palestine de Flavius Josèphe[49] et de Philon[50] n'étaient pas crédibles. Les manuscrits, notamment la *Règle de la Communauté* (1QS) prouvent clairement qu'il existait effectivement une telle mise en commun des biens dans la communauté de Qoumrân (largement considérée comme essénienne) et *Le document de Damas* (CD) démontre l'existence de « cellules » esséniennes dans des villages de Palestine[51]. De ce fait Brian Capper[52] affirme que la communauté des biens dans les Actes est historiquement crédible, car nous avons au moins un autre exemple de ce type de partage des possessions à la même période, et dans la même région[53].

[47] Cf. par ex. Raymond E. Brown, « The Dead Sea Scrolls and the New Testament » in James H. Charlesworth, éds, *John and the Dead Sea Scrolls*, New-York, Crossroad, 1990, pp. 1-8 ; James H. Charlesworth, « A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3,13-4,26 and the 'Dualism' Contained in the Gospel of John », *ibid.*, pp. 76-106.

[48] On trouvera un très utile état de la recherche dans Paul N. Anderson, « John and Qumran: Discovery and Interpretation over Sixty Years », in Mary L. Coloe & Tom Thatcher, (éds), *John, Qumran and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate*, SBLEJL 32, Atlanta, SBL, 2011, pp. 15-50.

[49] Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, §§ 2,8,3. *Antiquités* §§ 18,1,5.

[50] Philon, *Quod Omnis Probus Liber Sit*, §§ 76-7, 85-7 ; *Hypothetica*, 11,4-13.

[51] Discussion et références : cf. Brian J. Capper, « Community of Goods in the Early Jerusalem Church », *ANRW* II/26.2, 1995, pp. 1730-1774 ; Steve Walton, « Primitive Communism in Acts? Does Acts Present the Community of Goods (2,44-45 ; 4,32-35) as Mistaken? [with Response by Brian J. Capper] », *EvQ* 80/2008, pp. 99-111, surtout pp. 106-108.

[52] Ancien étudiant à la LST.

[53] B. Capper, art. cit., et *ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΚΟΙΝΑ: A Study of Earliest Christian Community of Goods in its Hellenistic and Jewish Contexts*, Thèse de Doctorat, Cambridge, 1986.

Vous cherchez un sujet « original » de thèse de doctorat ? Comparez deux éléments sous un angle inédit. C'est également un bon moyen d'ouvrir de nouvelles perspectives. Il n'est pas nécessaire que les deux idées ou peuples comparés soient connus l'un de l'autre ; le simple fait de les placer côte à côte peut mettre en évidence des aspects de l'un ou des deux que l'on n'avait pas repérés auparavant, ou du moins pas aussi clairement. Par exemple, un texte peut être lu en lien avec certains aspects de son contexte socio-culturel[54].

J'ai ainsi argumenté que pour comprendre pourquoi Paul a volontiers accepté le soutien financier des fidèles à Philippes mais l'a décliné à Corinthe (cf. 1 Co 9,12.15-18), une piste possible consistait à placer ces deux réactions dans le contexte plus vaste des rapports patron-client au sein du monde gréco-romain de l'époque[55].

L'Empire romain était un immense réseau de clientélisme, englobant jusqu'à l'empereur lui-même, si bien que pratiquement tout le monde était le client de quelqu'un et que beaucoup étaient aussi patrons. Ces rapports imposaient des responsabilités réciproques : le patron aidait le client, souvent matériellement, et le client soutenait le patron en lui rendant des services et en lui apportant son soutien dans ses ambitions politiques et sociales. Celui qui donnait le plus jouissait d'un rang social supérieur. On désignait même comme « amis » (en grec *philoi*, en latin *amici*) ceux entre qui prévalait ce type d'obligations mutuelles[56]. Le vocabulaire de Paul rappelle celui qui est utilisé dans ce type de rapports : un « compte de doit et avoir » (*logon doseôs kai lèmpseôs*, Ph 4,15) évoque tout ce cadre d'obligation mutuelle[57].

Ma thèse est que Paul utilise certes le vocabulaire du clientélisme, mais en modifie le sens habituel en le plaçant dans un nouveau contexte : ce que Dieu en Christ a apporté au monde. C'est pour cette

54 Le lecteur francophone dispose notamment, pour explorer ce domaine, d'un recueil d'articles de Gerd Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif*, Genève, Labor & Fides, 1996.

55 St. Walton, « Paul, Patronage and Pay: What Do We Know about the Apostle's Financial Support? », in T.J. Burke & B.S. Rosner, (éds), *Paul as Missionary: Identity, Activity, Theology and Practice*, LNTS 420, Londres, T. & T. Clark, 2011, pp. 220-233.

56 Richard P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982, pp. 11-17.

57 Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, pp. 443, avec citation de Plutarque, *De Liberis Educandis* 14 (11B), Hermas, *Pasteur*, Mand. 5,2,2.

raison qu'il rejette les offres d'aide pécuniaire des Corinthiens, puisqu'il entend transmettre gratuitement l'Évangile, sans être redevable à personne ni continuer d'accepter le principe du système de clientélisme qui veut que l'on n'obtienne rien sans rien (1 Co 9,6-18)[58]. La grâce de Dieu manifestée en Christ a créé une nouvelle communauté, où personne n'est le patron ni le client de personne – tous dépendent de cette grâce, par laquelle les croyants reçoivent les dons de Dieu gratuitement. C'est par le biais des dons des Philippiens que Dieu permet à Paul de « tout faire » (Ph 4,13), à savoir affronter toutes sortes de circonstances, positives et négatives. Paul nie leur avoir suggéré de lui donner davantage (4,17s) – car les expressions de gratitude étaient fréquemment interprétées, à l'époque, comme un signe de dépendance[59] – il souhaite plutôt qu'ils reçoivent davantage de Dieu, utilisant *karpos* (« fruit », v. 17) au sens de « profit »[60] et leur certifie ensuite que Dieu continuera de combler leurs besoins (v. 19). Leurs dons à Paul sont interprétés comme un sacrifice *à Dieu* (v. 18) et c'est donc *Dieu* qui les récompensera (v. 19), c'est à lui que revient la Gloire (v. 20). Les remerciements de Paul pour les offrandes des Philippiens se concentrent sur sa relation avec ces croyants[61] – ils ne sont pas ses patrons, mais ses alliés : Paul et eux sont égaux. La langue du clientélisme acquiert un contenu neuf, en fonction d'une réalité nouvelle : la communauté des croyants en Christ[62]. Lire Paul dans le contexte du clientélisme de son époque éclaire profondément la question de son soutien financier.

Autre exemple de lecture du NT dans son contexte socioculturel : Peter Oakes[63] a considérablement éclairé à la fois l'Épître aux Philippiens et l'Épître aux Romains grâce à son brillant travail sur les contextes matériel et social à Philippes et à Pompéi[64]. Dans

---

58 St. Walton, « Paul, Patronage… » pp. 221-225.

59 Cf. Sénèque, *Des Bienfaits* 3,5,2 : « Écoutez les solliciteurs. Il n'en est pas un qui ne vous promette une reconnaissance inaltérable, éternelle ; qui ne proteste d'un zèle, d'un dévouement absolu à votre personne, et qui, s'il est quelque expression plus humble qui puisse lui servir de garant, ne s'empresse de l'employer », *Œuvres Complètes*, vol. 1, traduction J. Baillard, Paris, Hachette, 1914, p. 377. Pour aller plus loin, cf. Walton, art. cit., pp. 225s.

60 Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette 1950, p. 1022.

61 Il utilise à la fois le verbe *koinôneô* (4,15) et le substantif *koinônia* (1,5).

62 Ce point est approfondi in St. Walton, art. cit., pp. 225-233.

63 Lui aussi ancien étudiant à la LST.

64 Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter*, SNTMS 110, Cambridge, Cambridge Univ. press, 2000 ; *Reading Romans in Pompeii: Paul's Letter at Ground Level*, Londres, SPCK, 2009.

les deux études, Oakes utilise des données glanées dans des sources archéologiques, épigraphiques et littéraires pour reconstituer le type de communauté existant dans ces villes, puis il cherche à « écouter » les écrits de Paul avec l'oreille des publics qui ont, selon toute vraisemblance, constitué leurs premiers destinataires[65].

Par exemple, à Philippes, il décrit un couple de boulangers, Simias et Ianthe[66]. Ils vendent la moitié de leur pain à trois clients réguliers, des familles patriciennes aisées, et le reste dans leur échoppe. Simias, le père, fait partie d'une société funéraire qui garantit à ses membres un enterrement convenable, grâce à la contribution qu'ils versent régulièrement. Aux réunions de la société, Simias côtoie d'autres boulangers, contacts qui lui sont très utiles s'il reçoit une grosse commande inattendue nécessitant des fours supplémentaires. La société funéraire se réunit aux anniversaires de la mort d'anciens membres, festoie près de leur tombe et prie les dieux pour les amis défunts.

Quelles seraient les conséquences pour les membres de cette famille de devenir des disciples de Jésus ? Simias démissionnerait de la société funéraire, ou bien raterait des anniversaires de décès parce qu'il ne serait plus disposé à participer à une prière aux dieux. Son amitié avec d'autres membres de la société en souffrirait et cela risquerait d'inciter certains de ses clients réguliers à aller acheter leur pain ailleurs. Ses collègues refuseraient peut-être aussi de l'aider en partageant leurs fours en cas de grosse commande, si bien qu'il perdrait des clients. Des problèmes naîtraient également à l'échoppe. Simias et Ianthe, sa femme, retireraient de leur comptoir l'autel du dieu tutélaire des boulangers, ce que les clients ne manqueraient pas de remarquer très vite, et l'on commencerait à murmurer qu'ils ne respectent pas les dieux. On en conclurait que la famille du boulanger est déloyale à la cité de Philippes – puisqu'ils abandonnent un dieu de la ville – et on cesserait d'acheter leur pain, ce que ferait aussi probablement au moins l'une des trois familles patriciennes qui forment le plus gros de leur clientèle. En outre, leur fournisseur régulier de farine cesserait de les livrer, si bien qu'il lui faudrait s'adresser à un autre, ce qui leur coûterait environ 10 % de plus. L'exemple donné par Oakes est plus détaillé, mais cela suffit pour démontrer que devenir disciple de Jésus coûterait cher à cette famille sur les plans économique et social,

---

65 Exemple de reconstitution fictive : P. Oakes, « Jason and Penelope Hear Philippians 1,1-11 » in Christopher Rowland & Crispin H.T. Fletcher-Louis, (éds), *Understanding, Studying and Reading: New Testament Essays in Honour of John Ashton*, JSNTSup 153, Sheffield, Sheffield Academic, 1998, pp. 155-164.

66 P. Oakes, *Philippians*, pp. 89-93.

parce que les sphères religieuse et politique sont étroitement imbriquées dans une cité telle que Philippes.

De même, Oakes reconstitue la composition d'une Église de maison située dans un pâté de maisons de l'ancienne Pompéi. En font partie pour l'essentiel des « artisans » appartenant à divers corps de métiers[67]. Puis il imagine comment ces gens recevraient le chapitre 12 de l'Épître aux Romains, plein d'enseignement et d'exhortations au sujet du style de vie qui découle de la foi chrétienne[68]. Il s'étonne de la teneur de travaux antérieurs sur ce chapitre des Romains dans les commentaires, le fait qu'on analyse la structure du passage, les sources dont Paul a pu s'inspirer et des parallèles possibles dans d'autres textes, sans jamais imaginer « ce que les diverses instructions de Paul pouvaient signifier en pratique, dans le contexte du Ier siècle »[69]. L'établissement par Oakes d'une liste de quatre sortes possibles de membres d'une telle Église de maison nous permet de lire Rm 12 (et, plus loin dans son livre, la vision qu'a Paul du salut dans Romains[70]) à travers leurs yeux. Le tableau est vivant et stimulant, non seulement pour le contexte ancien mais aussi pour l'appropriation chrétienne de cet enseignement aujourd'hui.

Le Nouveau Testament, livre ecclésial

Nous avons donc réellement amélioré et enrichi notre compréhension du NT, en tant qu'ensemble de documents du monde ancien, grâce aux travaux des érudits. Certains diraient que nous ne pouvons pas faire mieux, qu'étudier le NT d'un point de vue fondé sur la foi n'est pas valable. Ronald S. Hendel[71] et Michael V. Fox ont récemment publié des articles défendant cette position. Fox écrit :

> « Selon moi, une étude fondée sur la foi n'a pas sa place dans la recherche universitaire, que l'objet de l'étude soit la Bible, le Livre de Mormon ou Homère. L'étude confessante est un domaine d'activité intellectuelle différent qui peut se plonger dans l'étude de la Bible pour son propre bénéfice, *mais ne peut y contribuer*… Elle a certainement sa place dans les synagogues,

---

[67] Oakes, *Romans*, pp. 1-45, 69-97.

[68] *Ibid.*, pp. 98-126.

[69] *Ibid.*, p. 175.

[70] *Ibid.*, p. 127-174.

[71] Ronald S. Hendel, « Farewell to SBL: Faith and Reason in Biblical Studies », *BAR* 36/2010, pp. 28s. Cf. la réponse des responsables de la *Society of Biblical Literature* et 95 autres, dont celles d'Hendel et Fox, sur le site de la SBL : http://www.sbl-site.org/membership/farewell.aspx.

les Églises et les écoles religieuses, où la Bible (et tout autre matériau religieux reconnu) sert de fondement normatif à l'inspiration morale ou aux conseils spirituels. Ce genre d'étude est certainement important, *mais n'est pas scientifique* »[72].

Fox et Hendel creusent un fossé entre la foi et les faits, la théologie et l'histoire, comme s'il s'agissait de domaines distincts, un point de vue extraordinaire étant donné que l'idée post-moderne par excellence est que chacun a un point de vue, une série de présuppositions, armé desquelles il se livre à l'exégèse et à l'étude[73]. Leur *distinguo* dénote une étroitesse d'esprit, et de nombreux critiques n'ont pas été tendres avec eux.

Pour conclure, je ferai deux brefs commentaires et deux observations plus longues à l'appui des travaux d'exégètes qui, c'est mon cas, viennent à la Bible dans une perspective confessante, afin de démontrer que notre travail est une contribution valable au débat scientifique – et ce, pas moins que d'autres points de vue désavouant une approche fondée sur la foi.

D'abord, notons l'étrangeté de la suggestion faite ici. Interdire des exégètes chrétiens d'accès au débat autour du NT revient à sous-entendre que quiconque est directement concerné par sa signification est le moins bien placé pour en discuter. Si on appliquait ce principe à d'autres domaines de connaissance, imaginez un peu le chaos : on interdirait aux médecins de faire de la recherche médicale, aux scientifiques d'examiner quelque sujet que ce soit susceptible d'être en accord avec les théories qu'ils défendent, etc. Au contraire, étant donné que les chrétiens croient que le NT rend un témoignage fiable à la vérité, ils sont parmi les plus motivés pour l'étudier soigneusement et bien comprendre ce qui y est écrit – si le NT n'est pas vrai, l'honnêteté exige que cela se sache. Si la foi chrétienne est fondée sur un mensonge, les premiers à vouloir en être informés sont bien les chrétiens qui n'ont pas envie de perdre leur temps avec une contre-vérité.

Ensuite, refuser une place aux exégètes chrétiens dans le débat autour du NT revient à s'aveugler quant à sa propre position idéo-

---

72 « Michael Scholarship and Faith-Based Study: My View », *SBL Forum* 4/2006, http://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=490 (c'est nous qui soulignons). Le forum de discussion qui s'en est ensuivi est accessible : http://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=507.

73 Idée qui remonte au moins aussi loin que la fameuse conférence de R. Bultmann, « une exégèse sans présuppositions est-elle possible ? », in R. Bultmann, *Foi et Compréhension II, Eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, pp. 167-175.

logique : tout le monde a un « point de vue ». Les lecteurs qui n'admettent pas que chacun a une position qui influe sur ce qu'ils lisent courent le risque de mal interpréter le texte en le passant par le filtre de leur propre idéologie. Un exemple : un chrétien donne à lire un exemplaire du NT à un ami hindou. Lequel revient, transporté d'enthousiasme, voir son ami chrétien quelque temps plus tard. Il a été très impressionné de lire que Jésus était né, avait vécu, enseigné, était mort et revenu d'entre les morts, et ce à quatre reprises. Le lecteur hindou avait lu les quatre évangiles à la suite, à travers le prisme de sa propre croyance en la réincarnation, de sorte qu'il les avait interprétés complètement de travers.

Passons à présent à deux observations plus importantes : nous commencerons par nous pencher sur la nature des documents constituant le NT, puis nous nous intéresserons au type de lecteur que ces documents présupposent.

D'abord, les documents du NT prétendent à la vérité, ils invitent à répondre et à s'engager. Bockmuehl l'exprime fort bien : « Il ne peut y avoir d'interprétation de l'Ancien ou du Nouveau Testament qui en éclaire correctement le(s) sens tout en négligeant la question de sa véracité »[74]. Étudier le NT revient nécessairement à se confronter à ses affirmations, et les documents du NT eux-mêmes nient qu'il soit possible de rester neutre à leur égard. En outre, le NT a un « pouvoir de conversion » qui change la vie. C.K. Barrett rapporte une image utilisée par Edwyn Hoskyns au sujet de l'étude du NT :

> « Vous regardez le NT à l'aide de votre microscope critique, avec l'intention de découvrir la vie religieuse du chrétien du Ier siècle, et vous vous rendez compte que c'est Dieu qui vous regarde dans le microscope et vous annonce que vous êtes un pécheur »[75].

Les savants chrétiens qui ont expérimenté la rencontre avec Dieu en lisant le NT ont leur place à la table du débat à côté de leurs collègues « laïcs », car ils ne doutent pas des affirmations de vérité du NT et sont donc habilités à participer au débat scientifique à son sujet. Comme les documents du NT sont publics, que quiconque le souhaite peut les examiner et les étudier, et parce que ce qu'ils affirment se rapporte à une « vérité publique » (selon l'expression de

---

[74] Markus Bockmuehl, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006, p. 50.

[75] C.K. Barrett, *Jesus and the Word and Other Essays*, Edinbourgh, T. & T. Clark, 1995, p. 57 (je suis redevable de cette référence à Bockmuehl, cf. *Seing…*, p. 147).

Lesslie Newbigin[76]), il s'agit d'un débat qui a sa place en public, dans les universités et autres lieux de discussion[77]. Cela ne vise pas à exclure les exégètes non-croyants du débat scientifique – j'ai moi-même beaucoup appris en les lisant et en les fréquentant, et je considère nombre d'entre eux comme de bons amis. Je plaide pour un *dialogue ouvert*, du fait de la nature des affirmations que l'on trouve dans les documents néo-testamentaires eux-mêmes.

Deuxièmement, le type de lecteur que les auteurs du NT présupposent est *un disciple*, ou du moins en passe de le devenir, un individu qui s'engage à vénérer Jésus comme Seigneur et à vivre en accord avec cet engagement[78]. Luc écrit à Théophile à propos de « la solidité (*tèn asphaleian*) des enseignements que tu as reçus » (Lc 1,4). Jean écrit « pour que vous croyiez que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu. Et si vous croyez en lui, vous aurez la vie par lui » (Jn 20,31). La Première épître de Pierre dit de ses lecteurs, « Jésus-Christ, lui que vous aimez sans l'avoir vu, en qui vous croyez sans le voir encore, aussi tressaillez-vous d'une joie ineffable et glorieuse, en remportant comme prix de la foi, le salut de vos âmes » (1 P 1,8s). Elle suppose qu'ils aiment et suivent réellement Jésus. On pourrait multiplier les exemples tirés des divers livres du NT.

De ce fait, une lecture du NT qui s'arrête à l'analyse du texte dans l'environnement du monde ancien est incomplète. Lire au cœur du texte du NT ne suppose pas seulement la question « quoi ? », mais aussi « et alors ? », « qu'est-ce que la lecture de ce texte implique pour la vie aujourd'hui ? ». Dans la ligne, récemment défendue par certains spécialistes[79], d'une prise en compte de l'aspect *performatif* du texte comme clef pour interpréter le NT. Tout comme l'interprétation principale d'une partition musicale, c'est son exécution par des instrumentistes et des chanteurs, l'interprétation principale d'une pièce de Shakespeare consiste à la jouer, l'interprétation principale

---

76 L. Newbigin, *Truth to Tell. Gospel as Public Truth*, Londres, SPCK, 1991. Paul Weston a utilement rassemblé des citations dans *Lesslie Newbigin, Missionary Theologian: A Reader*, Londres, SPCK, 2006, pp. 244-264.

77 Bockmuehl, *Seing…*, p. 77.

78 Cf. Bockmuehl, *Seing…*, pp. 68-74, 91s ; Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*, Leicester, Apollos/Grand Rapids, Zondervan, 1998, pp. 380s.

79 Cf. Nicholas Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, Londres, SCM, 1986, ch. 3 ; Frances M. Young, *The Art of Performance: Towards a Theology of Holy Scripture*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1990 ; Stephen C. Barton, « New Testament Interpretation as Performance », in St. C. Barton, éds, *Life Together: Family, Sexuality and Community in the New Testament and Today*, Edinbourgh/New York, T. & T. Clark, 2001, pp. 223-250.

de la constitution américaine, c'est son application dans la vie et la société des États-Unis d'Amérique, l'interprétation du NT vise sa mise en pratique, à appliquer le sens du texte dans la vie croyante, communautaire et personnelle. Le NT est un livre écrit pour être *vécu* et la communauté chrétienne a tout intérêt à lire correctement le NT pour le vivre correctement. « Le but ultime de l'exégèse est que l'individu et la communauté deviennent une *exégèse vivante* du texte »[80].

On peut développer ce point, comme le fait Joel Green, en utilisant la notion de « lecteur modèle » d'un texte chez Umberto Eco, un lecteur qui coopère avec ce que communique le texte[81]. Ce lecteur lit avec une herméneutique de consentement, et non de soupçon, il est ouvert au message du texte – il s'agit d'une approche éthique de la lecture qui respecte le texte comme un interlocuteur, plutôt que de lui imposer sa propre interprétation[82].

Ainsi, les lecteurs chrétiens d'aujourd'hui ne « visitent pas ces textes comme s'il s'agissait d'un territoire étranger »[83] mais les accueillent en tant qu'ils nous parlent. Les lecteurs chrétiens s'identifient à leurs premiers destinataires et écoutent attentivement ce que Dieu veut leur dire[84]. Ils ne lisent pas le courrier d'un autre, mais le leur. D'un point de vue chrétien, on peut mesurer le progrès dans l'étude du NT dans la mesure où les églises traduisent et incarnent la vérité comme le mode de vie révélés dans le NT – et où elles se détournent du péché et sont fidèles au Christ (comme le dit la liturgie du mercredi des Cendres).

La tentation de certains lecteurs chrétiens actuels du NT est d'aborder cette lecture exclusivement de leur point de vue, avec seulement des questions actuelles en tête. Il est manifestement impor-

---

80 Michael J. Gorman, *Elements of Biblibal Exegesis: A Basic Guide for Students and Ministers*, éd. révisée, Peabody, Hendrickson 2009, p. 160. C'est l'auteur qui souligne.

81 Umberto Eco, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, traduction Myriam Bouzaher, Grasset, 1979. Discussion in J. Green, *Practicing Biblical Interpretation. Engaging Biblical Texts for Faith and Formation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, pp. 18-20.

82 Pour une discussion intéressante de ce sujet, cf. Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text…*, pp. 368-78, 382-384 ; K.J. Vanhoozer, *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics*, Leicester, Apollos 2002, pp. 248-250. Vanhoozer (*Meaning*, p. 372) souligne l'intérêt de comparer le texte à un ami, comme le fait Wayne C. Booth, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988, pp. 169-198, 138-142.

83 Green, *Practicing…*, *op. cit.*, p. 20.

84 Green, *ibid.*, pp. 20-25 reconstitue par exemple le « lecteur modèle » de l'Épître de Jacques.

tant de lire le NT afin de répondre à des questions d'aujourd'hui, car l'on est confronté à des situations et des problèmes qui n'existaient pas du temps de la Bible. Penser l'énergie et les armes nucléaires dans une perspective chrétienne fait forcément appel à une fréquentation inventive d'un large éventail de textes bibliques, pour en tirer un avis chrétien sur ces questions actuelles[85]. Toutefois, une lecture éthique, respectant « l'altérité » du NT, aura aussi besoin de le lire tel qu'il est – et donnera la priorité à cette lecture plutôt qu'à une autre exclusivement dévolue aux questions et problèmes d'aujourd'hui. Comme les chrétiens considèrent le NT comme Écriture, les problèmes dont débattent ces documents anciens et les réponses qu'ils y apportent importent beaucoup plus que des opinions humaines. Les chrétiens s'inspirent de l'enseignement du NT pour façonner leur vie plutôt que de chercher à adapter le NT à leurs propres opinions. Citons Lindbeck : « Devenir un chrétien demande de connaître l'histoire d'Israël et de Jésus suffisamment bien pour interpréter et vivre soi-même et le monde tels qu'ils sont »[86].

Envoi : l'avenir

Nous venons de parcourir un long chemin, de l'intérêt de l'étude du NT dans un contexte public jusqu'aux progrès accomplis. Quelle orientation les études du NT prendront-elles à l'avenir ? Faute de boule de cristal, je citerai les domaines dans lesquels j'espère que nous progresserons.

Premièrement, le développement incessant de notre connaissance de l'histoire, de la société et de la culture du Ier siècle vont, espérons-le, continuer d'éclairer notre lecture du NT. Le projet des fouilles de Colosses est un exemple[87]. Comme les découvertes faites dans les cités des sept églises d'Asie mineure nous ont permis de mieux comprendre les lettres d'Ap 2–3[88], de nouvelles données sur Colosses, cité qui n'a jamais été fouillée depuis sa destruction par un tremblement de terre en l'an 60 av. J.-C., nous permettront de mieux comprendre l'Épître aux Colossiens. Afin de progresser de la sorte, il faudra que certains se plongent dans des textes anciens dans leurs

---

85 On trouvera un exemple raisonné chez Richard Bauckham.

86 George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Londres, SPCK, 1984, p. 34.

87 Cf. http://www.flinders.edu.au/ehl/theology/ctsc/projects/colossae/.

88 Voir en particulier Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, JSNTSup 11, Sheffield, JSOT, 1986.

langues d'origine et dans d'anciennes cultures – voilà un défi susceptible d'intéresser des étudiants…

Deuxièmement, le « centre de gravité » du christianisme mondial s'est déplacé vers le Sud, de sorte que la grande majorité des chrétiens du monde actuel vit dans des pays dont la culture indigène est sans aucun doute plus proche des contextes culturels des textes néo-testamentaires[89]. Les chrétiens du Nord y gagneront à dialoguer avec des exégètes du NT du Sud. Par exemple, on a vu se développer des approches post-coloniales du NT, qui s'intéressent à la façon dont ces textes parlent aux défavorisés ou aux opprimés et non plus à ceux qui détiennent le pouvoir[90]. Un exemple intéressant de ce type de lecture du NT nous est fourni depuis peu par l'*Africa Bible Commentary*[91] et on ne peut qu'en espérer d'autres dans la même veine.

Troisièmement, les travaux inter-disciplinaires créatifs, entre diverses disciplines théologiques, voire d'autres disciplines universitaires, et l'étude du NT, constituent une voie récente et prometteuse. J'ai eu le privilège de diriger le doctorat de Keith Small, avec mon confrère d'alors, le professeur Peter Riddell : le Dr Small a produit un texte novateur, original et enrichissant sur la transmission des textes du NT et du Coran[92]. Un tel travail est un défi, car il exige de maîtriser deux domaines et, dans le cas de Small, deux langues, l'arabe et le grec, mais s'il est bien mené, il ne peut qu'éclairer les deux domaines d'étude. Pour ceux qui cherchent un sujet de doctorat et qui sont prêts à relever un défi, l'inter-disciplinarité est une piste à suivre.

---

[89] On peut citer l'œuvre de Kenneth Bailey, qui a été de longues années missionnaire au Moyen-Orient. Elle apporte un éclairage utile sur les récits du NT. Cf. par ex. K.E. Bailey, *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983 ; « Women in the New Testament: A Middle Eastern Cultural View », *Anvil* 11/1994, pp. 7-24.

[90] Cf. Fernando F. Segovia & R.S. Sugirtharajah, (éds), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, Londres, T. & T. Clark, 2007. Stephen D. Moore & Fernando F. Segovia, (éds), *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, Londres, T. & T. Clark, 2005. R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2001. R.S. Sugirtharajah (éds), *The Postcolonial Bible*, Sheffield, Sheffield Academic, 1998.

[91] Tokunboh Adeyemo (éds), *Africa Bible Commentary*, Nairobi, WordAlive/Grand Rapids, Zondervan, 2006.

[92] Keith E. Small, *Mapping a New Country: Textual and Qur'ãn Manuscripts*, Thèse, London School of Theology/Brunel University, 2008, publiée en partie dans Keith E. Small, *Textual Criticism and Qur'ãn Manuscripts*, Lanham, MD/Lexington, 2011.

Je pourrais continuer d'énumérer d'autres perspectives, mais permettez-moi de conclure sur cette ultime réflexion : l'étude du NT vit actuellement une effervescence encore jamais vue. Il y a un demi-siècle, la critique historique dominait ; aujourd'hui, la discipline déborde de diversité au point que certains spécialistes ne dialoguent plus qu'avec ceux qui ont la même approche qu'eux. C'est fort dommage, car si nous cherchons, comme je l'ai préconisé, à comprendre les textes du NT dans leurs différents contextes, textuels, littéraires, linguistiques, sociaux, culturels et historiques, nous avons besoin les uns des autres – les études du NT sont un domaine où il est impossible de maîtriser ne serait-ce qu'un petit nombre d'approches, et la collaboration constituera un enjeu crucial pour l'avenir, dans la ligne de ce que dit Paul en Rm 15,7 : « Accueillez-vous donc les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis, pour la gloire de Dieu ».

■

Pour une spiritualité du quotidien

par Luciano **Manicardi**,
moine de la communauté de Bose (Italie)

Traduit de l'italien par Matthias Wirz

Le quotidien comme catastrophe

« Tels furent les jours de Noé, tel sera l'avènement du Fils de l'homme ; car de même qu'en ces jours d'avant le déluge, on mangeait et on buvait, l'on se mariait ou l'on donnait en mariage, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, et on ne se doutait de rien jusqu'à ce que vînt le déluge, qui les emporta tous. Tel sera aussi l'avènement du Fils de l'homme » (Mt 24,37-39). Avant de se noyer dans le déluge, la génération de Noé, si l'on en croit le texte matthéen, s'est noyée dans sa propre inconscience, dans la non-vigilance, dans l'inattention face à ce qui se préparait. Elle s'est noyée dans un quotidien devenu l'horizon totalisant et assourdissant, capable d'étourdir et d'abrutir, parce que vécu de manière inconsciente. Selon Matthieu, cette génération n'est pas accusée d'une méchanceté particulière, mais de ne s'être rendu compte de rien, de n'avoir rien compris.

La version lucanienne de cet épisode complète le cadre du quotidien de la génération de Noé par la dimension du travail : « On mangeait, on buvait, on achetait, on vendait, on plantait, on bâtissait » (Lc 17,28). Bien entendu, manger et boire, se marier et avoir des enfants, faire du commerce et travailler la terre, tout comme les autres éléments qui constituent l'ossature de la vie quotidienne, n'est en rien répréhensible. Toutefois, le texte nous interpelle sur la possibilité de vivre sans vivre, de vivre sans savoir pourquoi, de vivre de manière inconsciente. Une telle vie, qui constitue – toujours – une possibilité pour chacun, et qui n'est certes pas une prérogative de la génération de Noé, se vérifie quand ce qui est vécu de manière extérieure n'est pas revécu intérieurement ; quand on s'arrête au niveau du fait divers et qu'on se soustrait au travail en profondeur de l'interprétation, quand

on se jette dans les bras du démon de la facilité et qu'on se refuse au labeur, à ce qui est difficile. On vit alors comme le fils cadet de la parabole lucanienne : de manière insensée, loin du salut (*asôtôs* : Lc 15,13), en se fuyant soi-même. On vit hors de soi, à tel point que pour retrouver sa propre existence, le jeune de la parabole devra « rentrer en lui-même » (Lc 15,17).

Ce n'est pas dans la profondeur que l'on se noie, mais dans la superficialité. La catastrophe d'une existence peut se dissimuler dans les plis apparemment inoffensifs du quotidien. Vivre spirituellement le quotidien signifie donc être présent à soi-même, être complètement dans ce que l'on fait, habiter les paroles que l'on prononce, en un mot : devenir conscient, ou pour utiliser le langage de l'Évangile : *être vigilant*.

La vigilance

Vivre le quotidien dans la foi exige que l'on assume l'attitude de la vigilance, centrale dans le Nouveau Testament (Mc 13,37 ; Mt 24,42-44.45-50 ; 25,1-13 ; Lc 21,34-36 ; 1 Co 16,13 ; Col 4,2 ; 1 Th 5,6 ; 1 P 5,8 ; etc.). Il s'agit d'une attitude globale de l'homme, une attention à la présence du Seigneur, une tension intérieure pour discerner sa proximité, une ouverture radicale de tout l'être à sa venue. Puisqu'elle est centrée sur le Seigneur qui est venu, qui vient et qui viendra, elle devient une attention au temps et à l'histoire, au corps et à la parole, à soi et aux autres, en un mot : *à tout* ; et elle modèle une personne qui adhère à la réalité, qui ne considère plus que les choses vont de soi, qui fuit la superficialité et la banalité, qui se laisse interpeller et étonner par tout. La personne vigilante est lucide, critique, modérée, présente à elle-même et aux autres, à tout ce qui vit.

La vigilance est l'attitude de celui qui reste éveillé et ne se laisse pas étourdir par la *répétitivité* dont le quotidien est tissé. Il n'est pas étonnant qu'un père du désert, Abba Poemen, ait pu affirmer que « nous n'avons besoin que d'un esprit en éveil »[1] et que Basile de Césarée ait conclu ses *Règles morales*, adressées à tout chrétien et non réservées aux moines, par un portrait du chrétien qui s'achève précisément sur la vigilance. « Qu'est-ce qui est le propre du chrétien ? C'est de veiller à toute heure du jour et de la nuit et de se tenir prêt dans la perfection qui plaît à Dieu, car il sait que le Seigneur vient

---

[1] Poemen 135, dans *Les sentences des pères du désert. Collection alphabétique*, L. Régnault (éds), Sablé-sur-Sarthe, Solesmes, 1981, p. 251.

à l'heure à laquelle il ne pense pas »[2]. Cette page de saint Basile dessine un itinéraire catéchétique qui, en partant de l'écoute de la Parole de Dieu qui engendre la foi, et en passant par le baptême qui marque la renaissance d'en-haut du chrétien et l'introduit dans le corps ecclésial, et l'eucharistie, qui l'amène à vivre non pour soi-même mais pour le Christ, en faisant quotidiennement mémoire de lui grâce à la vigilance, parvient précisément à la *vigilance*, pilier soutenant l'édifice tout entier de la vie chrétienne.

De quoi le quotidien est-il fait ?

Pour parler du quotidien, il faut avant tout le voir et le nommer. Puisqu'il s'agit de ce dans quoi l'homme est immergé et de quoi il est constamment contemporain, le quotidien est peu visible et reconnaissable. Le quotidien, c'est la vie telle que nous la percevons normalement. Ce qui le révèle, en effet, est également ce qui le cache. Et en particulier la *répétitivité*. Tout ce qui est vital doit être répété quotidiennement, mais ce qui est répété est aussi exécuté mécaniquement, sans qu'on y pense, inconsciemment. Assurément, il faut rester attentif lorsqu'on se rase la barbe le matin ; mais le quotidien est tissé d'une quantité de gestes mémorisés et presque automatiques, que rend supportables précisément le fait qu'ils ne doivent pas être objets de réflexion ou de décision : le rite matinal du petit-déjeuner, le parcours pour aller au travail et en revenir, les gestes toujours identiques de la vendeuse du supermarché, etc. Le quotidien est ensuite constitué d'une série d'*actes « humains » élémentaires* comme manger, dormir, travailler, se reposer, parler, etc. Mais on devrait aller plus en profondeur, voire plus dans le détail, et redécouvrir que font partie du quotidien également des gestes comme celui de se préparer un café, de faire une promenade, de contempler un coucher de soleil, de faire la cuisine, de sortir sur le balcon, de lire un journal ou un livre, de saluer ceux que l'on rencontre, de s'entretenir avec une connaissance, de jouer avec son chien, de rire ou de pleurer, de plaisanter ou de s'énerver, d'acheter des vêtements, d'entrer dans un magasin… Et nous devrions encore ajouter *le quotidien contemporain*, à savoir les éléments qui rendent notre quotidien différent de celui d'il y a quelques années ou décennies : regarder la télévision, naviguer sur Internet, téléphoner avec un portable, utiliser un « téléphone intelligent », un *iPad*, prendre un avion, etc. Nous sommes face à une

---

[2] Basile de Césarée, *Règles morales* 80,22, in Basile de Césarée, *Les règles morales et portrait du chrétien*, L. Lebé (éds), Namur, Éditions de Maredsous, 1969.

technologisation du quotidien : c'est un quotidien à l'épreuve d'Internet.

La question que nous devrions nous poser est celle-ci : que faisons-nous de ce quotidien ? Ou mieux, que faisons-nous de nous-mêmes à travers lui ? Mais plus souvent, nous devons nous arrêter sur la question, qui arrive toujours tard : qu'a-t-il fait de nous ? Comment nous a-t-il transformés ? Qui sommes-nous devenus ? C'est dans la non-vigilance, dans l'accumulation d'heures de vie inconsciente de soi que se cache la banalité du mal et que se prépare la ruine d'une existence personnelle. Deux questions se posent : quels sont les éléments qui doivent contribuer à composer la physionomie d'une « spiritualité » du quotidien ? Et : quel fondement peut inspirer une approche spirituelle *chrétienne* du quotidien ?

Pour une physionomie spirituelle du quotidien

La vie comme ascèse

Rien n'existe en dehors du quotidien. C'est pourquoi celui-ci exige obéissance et rébellion, sympathie et prise de distance. Le vivre spirituellement signifie le comprendre comme une invitation à aller en profondeur, à entrer dans sa propre intériorité, à habiter son humanité pour inventer des pratiques quotidiennes illuminées par le sens et habitées de gratuité. C'est ainsi que peut s'unifier la multiplicité même du quotidien : le quotidien du rapport avec la nature, le quotidien du travail, le quotidien de la vie en famille, le quotidien des rapports sociaux… Les premières lignes d'un très beau livre d'Emanuele Trevi expriment avec limpidité une approche « spirituelle » d'un phénomène naturel quotidien, le coucher de soleil :

> Cher Marco, peut-on faire le compte-rendu d'un coucher de soleil ? Ce soir de décembre, aiguisé par la tramontane, vient d'achever l'exécution de sa géniale série de variations sur les thèmes du rouge-pourpre et du lilas. Apparemment, personne dans les alentours ne semble avoir mérité une telle débauche princière de beauté. Tout au moins, face à ces virtuosités de l'apparence, je me sens un peu dans une situation abusive. Mon sentiment de la Nature est celui d'une personne qui voyage en autobus sans billet : plaisir d'un transport rapide et indolore, attente ineffable du châtiment[3].

---

[3] E. Trevi, *Istruzioni per l'uso del lupo. Lettera sulla critica*, Rome, Elliot, 2012, p. 17.

Capacité de voir, de s'étonner de ce que l'on voit, sens de la gratuité, reflet intérieur du paysage extérieur, dialogue avec le monde extérieur, réponse à ce que l'on a vu, implication personnelle : tous ces éléments entrent dans la configuration d'une posture spirituelle à l'égard d'un élément quotidien. Et ils nous renvoient à l'attitude de la *créativité*.

La créativité

La créativité est une attitude existentielle, une modalité possible à chacun de se rapporter au monde, c'est un élément que toute personne peut cultiver[4]. Elle consiste essentiellement dans la *capacité de voir et de répondre*. Ce qui signifie *adhésion à la réalité* et *lucidité*. Le rapport au quotidien nous pose la question de savoir si nous sommes véritablement capables de voir (et non seulement de regarder), si nous sommes capables de répondre à ce qui nous entoure et nous parle : savons-nous écouter le langage des choses, les questions que les réalités nous posent ?

La personne créative se meut dans le monde comme on entre dans un *dialogue* incessant avec tout et avec tous : elle dialogue avec les arbres et les maisons, elle se laisse interpeller par la couleur du raisin et par les bizarreries du climat, par les comportements d'un animal et par des événements qui sembleraient insignifiants. Rien pour elle ne va de soi. De la créativité fait constitutivement partie la *capacité d'étonnement*, de rester émerveillé. Mais également celle de rester blessé, indigné, scandalisé par les injustices que le monde présente. La *capacité de concentration* en fait également partie. Nous sommes toujours jetés hors de nous-mêmes par trop de stimulations, par l'excès de choses qui nous habitent. La concentration est la capacité d'être dans ce que l'on fait. La créativité, à ce point capable de créer le futur, est une réalité extrêmement présente au moment présent. Le respect de l'*originalité* propre de chacun fait partie d'elle. C'est-à-dire le fait d'être vraiment sujet de ses actes et de ses idées, de ne pas se « laisser agir » par d'autres instances, de ne pas se laisser manipuler. Il s'agit d'être soi-même pour ne pas céder au conformisme, qui est l'attitude contraire de la créativité et laisse la personne non dans la joie mais dans la frustration. Une autre condition de la créativité est l'*acceptation des conflits*, l'accueil des tensions qui déri-

---

[4] Voir E. Fromm, « L'atteggiamento creativo », in H.H. Anderson (éds), *La creatività e le sue prospettive*, Brescia, La Scuola, 1972, pp. 67-78. Traduit de : E. Fromm, « The creative attitude ». In H.H. Anderson (éds), *Creativity and its cultivation*, New York, Harper & Row, 1959, pp. 44-54.

vent des polarités. Les conflits sont une source d'émerveillement, de croissance, d'expérience réelle, un lieu de formation de ce qui jadis s'appelait « le caractère ». On se forme en se heurtant avec une réalité qui fait souffrir, avec les résistances que la réalité et les autres nous opposent.

En bref, la créativité est la *disposition de la personne à naître à elle-même*, à naître chaque jour. La naissance ne se limite pas à un moment précis du passé, mais le développement biologique nous dit aussi que la naissance s'accomplit en de nombreuses phases qui nécessitent des détachements pour permettre des attachements ultérieurs et toujours nouveaux. Erich Fromm a écrit : « Être créatif signifie considérer tout le processus vital comme un processus de naissance, et ne pas interpréter chaque phase de la vie comme une phase finale. Beaucoup meurent sans être nés complètement. La créativité signifie avoir porté à terme sa propre naissance avant de mourir »[5].

Le courage

Si la créativité ainsi comprise n'est pas réservée à quelques-uns, elle exige toutefois de tous une attitude de *courage*[6]. Le courage d'être soi-même, de fuir l'homologation et le conformisme, le courage de la solitude, de faire différemment des autres, d'abandonner les sécurités et les certitudes comme Abraham qui quitta la maison de son père et sa terre pour partir vers un lieu inconnu, le courage de tendre toujours à la vérité de ses actes et de ses paroles. Le courage est la capacité de faire commencer quelque chose même quand il y a des difficultés et des oppositions. Il crée le futur parce qu'il ose commencer : c'est *la vertu du commencement* qui coïncide avec une décision contestée. L'action courageuse est toujours risquée, exposée au danger, et une société comme la nôtre, qui multiplie les systèmes d'assurance, qui veut éliminer le risque et cherche la sécurité à tout prix, est également une société qui expulse le courage de l'agir humain, qui le rend non nécessaire.

Le courage montre que l'homme est capable de transcendance, qu'il peut avoir pour but non seulement son propre bien-être, mais sait mettre sa vie en jeu pour d'autres. Dans la tradition latine il est appelé *fortitudo* : le courage est force et volonté de décider dans la nuit, mais la décision courageuse nous saisit comme une illumination, comme une *révélation*. C'est un geste qui se produit dans la nuit

---

[5] E. Fromm, art. cit., p. 77.

[6] Voir D. Fusaro, *Coraggio*, Milano, Raffaello Cortina, 2012.

mais qui a la force créative d'un *fiat lux*, d'un phare qui indique la direction et la route à suivre. Le geste courageux de personnes qui risquent leur vie ou la perdent en tentant d'en sauver d'autres nous frappe comme un éclat de vérité et comme une révélation, au cœur du quotidien, sur le sens de la vie. Le courage montre que celui qui a un motif pour mourir a également un motif pour vivre et qu'il ne place pas la prolongation biologique de ses années au-dessus de tout.

Le courage est la capacité de dire « non », de fuir les comportements grégaires, de désobéir à tout ce qui diminue et avilit l'humain. Le courage est également un geste de rupture, c'est un exercice de liberté, mais responsable, qui peut alors devenir capable d'articuler *liberté et devoir*. Il s'agit de prendre en charge l'acte courageux comme devoir propre, pour lui donner une continuité au cours du temps. Si le courage est la vertu du commencement, il est aussi appelé à devenir une attitude de persévérance, quotidienne. La personne courageuse est souvent celle qui fait son devoir avec honnêteté et rigueur, sans compromis et sans céder. Aujourd'hui, dans un climat social d'illégalité diffuse, de vulgarité dominante, de mépris des lois, de ruse érigée en système, le courage est le *courage de la normalité*. C'est à la fois le courage de ne pas fléchir face à son devoir, si ce dernier comporte l'inimitié des puissants du moment, et le « courage d'être »[7], d'être à la hauteur de sa propre humanité. Le courage forge ainsi, jour après jour, des personnes tenaces, fidèles, résistantes, persévérantes. Oui, « l'homme est 'l'être qui peut dire non', 'l'ascète de la vie', et à l'égard de tout ce qui n'est que réalité l'éternel protestant »[8].

L'otium : pour une sagesse du quotidien

Sympathie et distance à l'égard du quotidien exigent enfin, comme attitude spirituelle de base, l'*otium* (l'« oisiveté », le « loisir »). Pourquoi ? À quelle fin ? Lisons un passage de Thomas Stearns Eliot :

> Où est la Vie que nous avons perdue en la vivant ?
> Où est la Sagesse que nous avons perdue dans la connaissance ?
> Où est la Connaissance que nous avons perdue dans l'information ?[9]

---

[7] P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952 ; trad. fr. : *Le courage d'être*, Genève, Labor et Fides, 2014.

[8] M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 72.

[9] T.S. Eliot, *Choruses from The Rock*, 1934 (extrait de la première strophe, traduit de l'anglais).

Vie, sagesse, connaissance, information : en partant de la fin, de l'information, les mots d'Eliot dessinent un *climax*. Il parle d'une perte dont nous faisons l'expérience. Une perte vitale, la perte d'une vie sensée. On peut perdre la vie en la vivant. Souvent nous sommes désorientés et égarés.

Dans le contexte actuel d'idolâtrie de la communication, nous sommes étouffés par trop d'*information*, que nous ne savons pas élaborer. Il faudrait un mouvement de *prise de distance de soi*. « Il faut enseigner et apprendre à savoir se distancier, savoir s'objectiver, savoir s'accepter. Il faudrait aussi savoir méditer et réfléchir afin de ne pas subir cette pluie d'informations nous tombant sur la tête, chassée elle-même par la pluie du lendemain et ainsi sans trêve, ce qui ne nous permet pas de méditer sur l'événement présenté au jour le jour, ne nous permet pas de le contextualiser et de le situer. Réfléchir, c'est essayer, une fois que l'on a pu contextualiser, de comprendre, de voir quel peut être le sens, quelles peuvent être les perspectives »[10]. Sans cette prise de distance nous restons prisonniers du présent, de l'immédiat, du fragmentaire ; nous ne construisons aucun avenir et nous nous trouvons nous-mêmes désintégrés, disséminés sur la terre dans un présent irrémédiable.

La *connaissance* se situe à un niveau supérieur par rapport à l'information. Elle suppose la réflexion et la méditation, une réélaboration rationnelle des informations, elle suppose que les données aient été reliées les unes aux autres, lues de différents points de vue, croisées jusqu'à faire sens, jusqu'à construire une signification. Toutefois, connaître est extrêmement fragile ; et souffre surtout du peu de conscience de sa propre fragilité. Nous connaissons peu la connaissance, ses mécanismes, ses dynamiques, ses erreurs, ses leurres, et nous prenons pour argent comptant ce qui sous peu se révélera caduc. Par ailleurs, la rationalité a ses délires et souffre de méprises. Notre connaissance souvent n'est pas *humble*, elle ne veut ou ne sait pas voir les duperies et les erreurs qui se produisent en elle. La connaissance doit intégrer le principe d'incertitude ou, pour le dire avec Édgar Morin : « La connaissance est une navigation dans un océan d'incertitudes à travers des archipels de certitudes »[11]. Aujourd'hui nous avons en outre besoin d'une connaissance globale et fondamentale qui nous dise qui est un homme, en quoi consiste l'humain ; nous avons besoin que nous soit enseignée la condition humaine ; nous

---

[10] E. Morin, *Amour, poésie, sagesse*, Paris, Seuil, 1997, p. 69.

[11] E. Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil, 2000, p. 14.

avons besoin d'entrer en amitié avec l'environnement où l'homme vit et grâce auquel il vit. Nous avons besoin d'un savoir non seulement technique et scientifique, parcellisé et spécialisé, mais intégré avec la vie, ami de la vie.

La *sagesse*, précisément, a à faire avec la *vie*. La *sagesse* est une forme de savoir nécessaire aujourd'hui, et dont nous manquons. Bibliquement, elle est l'art de *s'orienter dans la vie*, l'art de tenir fermement la barre du navire : « L'homme sage tiendra fermement le timon » (Pr 1,5 LXX). Cet art est à la fois politique et éducatif : c'est l'art de celui qui guide, gouverne, instruit, fait traverser, conduit. Mais c'est avant tout l'art de celui qui sait se gouverner lui-même. Un art qui s'obtient par la connaissance de soi, laborieuse et jamais achevée. Ronsart écrivait en 1561 : « Le vray commencement pour en vertu accroistre c'est (disoit Apollon) soy-mesme se cognoistre, celuy qui se cognoist est seul maistre de soi et sans avoir Royaume il est vraiment un roi »[12]. En somme, la sagesse est capable d'orienter, d'ouvrir des chemins, de creuser le présent, d'illuminer une vie, de créer de l'avenir. Il en va de la sagesse, ce savoir qui nous enseignerait la *grammaire de l'humain*, comme de tout autre bien dont on sent la valeur lorsqu'il vient à manquer. Nous avons besoin d'une *sagesse* contemporaine. La sagesse est un savoir pratique, un art de l'existence qui devrait être capable d'accueillir les défis de l'époque contemporaine, et donc la connaître intimement ; mais elle devrait aussi savoir défier le contemporain, en n'hésitant pas à *oser l'actualité de l'inactuel*.

C'est dans ce contexte de retour ou de recréation d'une sagesse que se situe l'idée de la revalorisation de l'ancienne notion d'*otium*. C'est-à-dire une activité personnelle, intellectuelle, contemplative, de rapport intense avec soi et avec la réalité. Comme l'écrivait déjà saint Augustin : « Mon *otium* (loisir) n'est pas destiné à cultiver la paresse, mais à atteindre la sagesse »[13]. Et Augustin disait cela en mettant à profit la leçon biblique : « La sagesse du scribe s'acquiert à la faveur du loisir. Celui qui a peu d'affaires à mener deviendra sage » (*Si* 38,24). Pour Augustin, le sommet de cette sagesse est la connaissance de Dieu : « Il est écrit : 'Tenez-vous en repos, dit Dieu, et vous reconnaîtrez que c'est moi le Seigneur' » (*Agite otium et agnoscetis quia ego sum Dominus* : Ps 46 [45],11), non pas dans le repos du désœuvrement, mais le repos de la pensée (*otium cogita-*

[12] Cité dans M.-M. Davy, *La connaissance de soi*, Paris, PUF, 1966, p. 14.

[13] *Otium meum non impenditur nutriendae desidiae, sed percipiendae sapientiae* : Augustin, *Commentaire de l'Évangile selon saint Jean* 57,3.

tionis), qui la libère de l'espace et du temps »[14]. L'*otium* n'est pas paresse, mais travail intérieur, c'est-à-dire construction du fondement solide sur lequel peut s'appuyer une vie. L'*otium* permet de retrouver le temps, d'habiter finalement le temps.

C'est dans cet art renouvelé de vivre intérieurement le temps que réside le secret pour habiter le quotidien et le vivre spirituellement en parvenant à connaître « la beauté de toutes les heures du jour, comme si chacune était déjà une petite éternité »[15]. Le temps apparaîtra alors comme le véritable temple, le lieu où il est possible de faire de l'existence une célébration du quotidien.

Fondement chrétien de l'approche spirituelle du quotidien

L'humanité de Jésus de Nazareth

Il va de soi que vivre spirituellement le quotidien, dans une perspective chrétienne, ne signifie rien d'autre que de vivre la vocation baptismale en se laissant guider par l'Esprit saint. Mais le modèle de cette vie est l'humanité de Jésus de Nazareth telle que les Évangiles en offrent le témoignage. Jésus fait le récit de Dieu par sa pratique d'humanité, non à travers des rites ou des actions cultuelles, non par des lois ou des oracles, mais par l'art de la parole et du geste, par l'écoute et la compassion, par la rencontre et la relation avec les personnes. Il parle de Dieu à travers les paraboles, qui sont des récits de la normalité qui tirent leur matériau narratif et « révélatif » du quotidien : une femme dans sa cuisine, un paysan qui travaille la terre, un pêcheur qui tire ses filets à terre, un homme qui part pour un voyage, une poule qui rassemble ses poussins sous ses ailes, un figuier…

Jésus fait le récit de Dieu en prenant des décisions et en réalisant des choix sur la base de deux critères condensés : l'obéissance à la volonté de Dieu interprétée dans la conscience que « Dieu ne veut pas la mort du pécheur mais qu'il se convertisse » (voir Éz 18,23), et que toute la Torah se résume dans le commandement d'aimer Dieu et le prochain ; et le respect radical de l'humain en tout homme, ainsi que l'œuvre de réintégration et de guérison de chacun, pécheur ou juste, sain ou malade (voir Jn 8,11 ; Lc 7,36-50).

---

[14] Augustin, *La vraie religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, pp. 118s.

[15] J. Guitton, « Préface » à J.H. Newman, *Les Bénedictins*, Paris 1980, cité dans C. Nys-Mazure, *Célébration du quotidien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 12.

Mais le modèle qui doit inspirer la vie quotidienne du croyant est la pratique de Jésus en tant qu'humain. Il conviendrait donc de se poser toujours cette question lorsqu'on lit les Évangiles : quelle humanité Jésus habite-t-il ? Quel homme est celui qui chasse du temple les vendeurs d'animaux pour les sacrifices, qui prononce des paroles puissantes et profondes comme les béatitudes, qui embrasse avec tendresse les enfants, qui reprend âprement ses disciples, qui adresse des invectives prophétiques aux scribes et aux pharisiens, qui interprète avec intelligence et originalité l'Écriture, qui rencontre des personnes malades et en prend soin, qui voit l'amour là où les hommes religieux ne reconnaissent que le péché (voir Lc 7,36-50), qui sait parler en public, aux foules, et qui cherche la solitude et les lieux déserts pour penser et pour prier ?

On pourrait continuer longtemps. Mais il suffit de se souvenir qu'en christianisme le rapport avec l'homme Jésus de Nazareth est essentiel en vue de connaître Dieu, et que son humanité simple et sa pratique du quotidien, telles qu'elles sont attestées dans les Évangiles, sont donc le modèle pour le croyant qui, de lui, apprend « à vivre dans ce monde » (Tt 2,12). En effet, « ce que Jésus a d'exceptionnel n'est pas d'ordre religieux, mais humain »[16]. ■

[16] J. Moingt, « La figure de Jésus », *Didaskalia* 36/2006, p. 29.

Ḥokhma 108/2015, pp. 45-68

Jacob en filigrane Étude rhétorique et intertextuelle de Jean 1,37-51

par
Alain Décoppet,
diacre de l'Église évangélique réformée du canton de Vaud, au service des aveugles à la Mission évangélique braille

Introduction

Cela fait des décennies que je fréquente l'Évangile de Jean : en remettant régulièrement son étude sur le métier, j'ai acquis la conviction qu'il était composé avec beaucoup de soin et utilisait les procédés de la rhétorique sémitique. Ici, je me contenterai de mettre en évidence ce soin apporté à sa composition, par l'étude de Jean 1,19-51, en y appliquant la méthode d'analyse de la rhétorique biblique formulée par Roland Meynet.

Cet article comprendra les deux étapes principales préconisées par cette méthode : 1. une description de la disposition du texte ; 2. une interprétation qui met en rapport les divers éléments du texte. Cette deuxième étape comprend les liens intertextuels à établir éventuellement avec d'autres textes bibliques. Pour ma part – et c'est là, me semble-t-il, mon apport à la méthode de Roland Meynet – ce recours au contexte biblique implique que l'on tienne compte de l'interprétation qu'on pouvait donner aux textes de l'Ancien Testament, à la fin du Ier siècle de notre ère, dans un milieu chrétien où la Torah orale du judaïsme était encore vivante. Pour cela j'aurai recours aux sources du judaïsme ancien, rabbinique et hellénistique.

Avec une analyse rhétorique suivie d'une étude intertextuelle, l'article forme un tout cohérent. Le lecteur intéressé surtout par l'exégèse rabbinique pourra se contenter de survoler la première partie – surtout s'il est habitué à décrypter des textes structurés – et passer à l'étude intertextuelle[1].

---

[1] Je remercie chaleureusement le professeur Roland Meynet d'avoir pris du temps pour discuter de cet article avec moi et de l'avoir même soumis au professeur Jasek Oniszczuk. Merci aussi à Antony Perrot, doctorant à l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne) pour sa lecture attentive et ses remarques pertinentes.

La place de Jean 1,19-51 dans l'ensemble de l'Évangile

La plupart des Bibles et même une partie des commentaires ne permettent pas de saisir la cohérence avec laquelle se développe la pensée de Jean 1,19-51. Ils se contentent de juxtaposer les passages auxquels ils donnent des titres descriptifs du genre : « Témoignage de Jean », « Appel des premiers disciples », en y ajoutant parfois : « Jésus… l'agneau de Dieu » ou « … le fils de Dieu ».

L'étude ci-dessous voudrait montrer que Jean 1,19-51 forme une séquence cohérente. Mais pour en avoir la certitude, il faut voir la place qu'elle occupe dans le contexte global de l'Évangile et de la section dont elle fait partie. Une analyse complète de l'Évangile de Jean, telle que je l'avais faite pour un cours biblique en braille, m'a permis d'y découvrir quatre sections qu'il serait trop long de présenter ici. La première section, que je vais brièvement esquisser, ne comprend pas le prologue ; elle va de 1,19 à 5,47.

L'étude de cette section, permet de dégager une structure concentrique pivotant autour de 3,22 à 4,3 avec 1,19-51 et 5,31-47 pour séquences initiale et finale. On pourrait la représenter par le schéma suivant :

A. 1,19-51 : les témoignages rendus à Jésus (Jean-Baptiste, l'Esprit) sont reçus par les disciples.
- B. 2,1-22 : signes de vie nouvelle (à Cana et à Jérusalem pendant une fête).
  - C. 2,23–3,21 : dialogue avec Nicodème (naissance d'Esprit).
    - D. 3,22–4,3 : pivot central (témoignages de Jean et de l'Esprit de Vie).
  - C' : 4,4-42 : dialogue avec la Samaritaine (adoration en Esprit).
- B' : 4,43–5,30 : signes de vie nouvelle (à Cana et à Jérusalem pendant une fête).

A' : 5,31-47 : les témoignages rendus à Jésus (Jean-Baptiste, la voix, etc.) sont rejetés par les Juifs.

Comme on le voit, les séquences initiale, centrale et finale ont en commun les idées suivantes : Jean (Baptiste) et le Père témoignent que Jésus est l'envoyé de Dieu. Le mot *voix* y joue aussi un rôle important, lié à l'idée de *voir/vision* qui lui est explicitement parallèle en 5,37. La *voix* est d'abord celle de Jean-Baptiste (1,23), puis celle de Jésus (l'époux – 3,29) pour finir par être celle de Dieu (5,37). Dans la première séquence, Dieu atteste la véracité du témoignage de Jean

par le don de l'Esprit : Jésus est bien le « fils de Dieu » (1,34). Le regard passe alors de Jean à Jésus et se *fixe* (εμβλεπω – *emblepô)* sur lui (1,36) ; des disciples le suivent, le trouvent et le voient. Le même déplacement de projecteur de Jean à Jésus s'observe aussi en 3,22–4,3 où il est attesté par la fameuse parole du Baptiste : « *Il faut qu'il grandisse, et que moi, je diminue* » (3,30 – TOB). Mais ce témoignage déclenche l'hostilité implicite des pharisiens, puisque Jésus préfère quitter la Judée pour la Galilée (4,1-3). Enfin, dans la séquence finale, Jean est mentionné, mais Jésus y tient une place prépondérante (5,36), et les Juifs ne croyant pas en Jésus (5,38) ne *veulent pas venir à lui* (5,40) ; *« … vous n'avez ni écouté sa voix ni vu ce qui le manifestait »*, leur reproche Jésus (5,37)[2].

À ce sujet, remarquons encore ceci : les *Juifs* johanniques passent de la perplexité, dans le premier versant de cette section, à une hostilité implicite, dans le pivot, pour en arriver à un clair refus de Jésus, à la fin de la section. Parallèlement, on voit émerger, à partir du pivot, des gens pas très *nets* aux yeux du judaïsme orthodoxe de l'époque, mais qui deviennent croyants suite à l'attention que Jésus leur a portée :

– il y a d'abord la Samaritaine (Jn 4,4ss) : elle est membre d'un peuple que les Juifs *détestent* (*Sir* 50,25-26) et avec lequel ils ne veulent rien avoir à faire (Jn 4,9). De plus, cette femme qui a eu cinq maris et vit avec un sixième (Jn 4,18) n'est pas très recommandable aux yeux d'un Juif pratiquant ;
– ensuite il y a l'*officier royal* (Jn 4,46) : c'était un fonctionnaire de la cour d'Hérode Antipas, celui qui avait fait emprisonner, puis décapiter Jean-Baptiste. Ce fonctionnaire était-il païen ? C'est possible, mais rien ne le prouve. De toute façon, c'était pour le moins un collaborateur de l'Occupant romain, et Keener le considère au moins comme « autant suspect que la Samaritaine[3] » ;
– enfin il y a l'infirme de la piscine de Bethzatha (Jn 5,1ss) : on sait que cette piscine a été dédiée au dieu guérisseur Asclépios, après la destruction complète de Jérusalem par les Romains et

---

[2] Les *Juifs* n'ont vu aucune Εἶδος (*eidos = forme* ou *aspect extérieur* – 5,37) ; cela pourrait être une allusion à Pénuel (Gn 32,31) qui, dans la LXX, est traduit Εἶδος θεοῦ – *eidos theou = apparence* (*face*, d'après l'hébreu) *de Dieu*.

[3] Graig S. Keener, *The Gospel of John, a commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, 2003, I, p. 630.

sa reconstruction sous le nom d'Aelia Capitolina, au IIe siècle[4]. Qu'en était-il à l'époque du second Temple, avant 70 de notre ère ? Il est difficile d'être affirmatif. Pour Keener, « *Nul doute que l'utilisation de cette piscine comme bain pour la guérison aura été regardée comme peu orthodoxe par l'establishment juif de l'époque*[5] ».

On a donc trois personnes, pour le moins en marge de la communauté juive, voire hérétiques, qui se montrent ouvertes à Jésus et sont mises au bénéfice de sa grâce, contrairement aux Juifs orthodoxes de l'époque.

Notons encore, dans la séquence centrale, que le don de l'Esprit, octroyé *sans mesure* (3,34), par le Père au Fils, introduit la notion de Vie :

« *Qui croit au Fils a la vie éternelle ;*
mais qui désobéit au Fils ne verra pas la vie » (3,36).

Avant le pivot, cette vie est certes bien présente dans le récit de la noce de Cana, l'annonce de la reconstruction du Temple, le dialogue avec Nicodème – mais de façon cachée : seuls les disciples voient la gloire de Jésus à Cana (2,11) ou comprennent la purification ou la restauration du Temple (2,16 et 20-22), les autres ne *savent* pas (2,9) ; la visite de Nicodème, de nuit (3,2), garde un côté secret, elle aussi, sans déboucher sur une conversion manifeste du pharisien. Il en va tout autrement après le pivot central (4,4 à 5,47) : l'eau que Jésus promet à la Samaritaine sera « une fontaine jaillissant en vie éternelle » (4,14) ; les concitoyens de la femme pourront le constater eux-mêmes en voyant sa transformation (4,39-42). La guérison (résurrection – « ton fils *vit* » en 50 et 53) du fils de l'officier, la guérison du paralytique (5,1ss), puis le discours dans lequel Jésus dit : « *Les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront* » (5,25), montrent que la vie que Jésus apporte est bien concrète.

D'autres découpages ont été proposés pour cette section, comme par exemple celui de C.H. Talbert[6]. La structure proposée dans cette

---

[4] Voir Annie Jaubert, *Lecture de l'Évangile de Jean*, Cahier Évangile N° 17, Paris, 1976, pp. 41-42 ; Eugenio Alliata, *Deux piscines miraculeuses*, in « Le Monde de la Bible », Hors Série : « Sur les pas de Jésus – 2. Jérusalem », Bayard, 2005, pp. 32-33.

[5] Keener, *op. cit.*, I, p. 638.

[6] C.H. Talbert est arrivé à une structure assez proche de la mienne ; mais à mon sens, son analyse a été faussée par le fait qu'il a rattaché le récit des noces de Cana à ce

étude me semble présenter l'avantage d'être équilibrée, elle met en évidence que 1,19-51 forme une unité qui correspond à 5,31-47, elle établit un rapport entre des passages de même genre littéraire : les deux miracles de Cana (2,1-12 et 4,43-54)[7], suivis chacun du renouvellement qu'apporte la résurrection de Jésus pour deux institutions fondamentales du judaïsme : le Temple (2,13-22) et le Sabbat (5,1-30) ; elle met aussi en parallèle deux rencontres/dialogues de Jésus, avec Nicodème (2,23–3,21) et la femme samaritaine (4,4-42).

Pour une justification plus complète de mon découpage, il faudrait réaliser un commentaire exhaustif de la section (1,19–5,47), séquence par séquence et passage par passage. Néanmoins, les éléments déjà présentés sont suffisants pour permettre de tabler que Jean 1,19-51 forme une séquence cohérente, susceptible d'être étudiée pour elle-même.

Présentation de Jean 1,19-51

La séquence de Jean 1,19-51 se divise elle-même en trois sous-séquences que je présenterai de la manière suivante :

A. 1,19-28 : Jean (Baptiste) est la voix (pas le Christ)
    B. 1,29-36 : Jean est témoin oculaire que Jésus, le Fils de Dieu, baptise dans l'Esprit
A'. 1,37-51 : Jésus est le Christ ; il pose véritablement (les) Pierre(s) d'Israël.

---

qui précède. Voir C.H. Talbert, *Artistry and Theology: An Analysis of the Architecture of John 1,19-5,47*, CBQ 32, Washington, 1970, pp. 341-366. À la p. 343, il propose la structure suivante :

A. 1,19–2,11 : les témoignages : Jean-Baptiste, le Père, les écritures, les œuvres
  B. 2,12-22 : fête à Jérusalem, autorité de Jésus liée à la résurrection
    C. 2,23–3,21 : une visite officielle : les signes ne peuvent fonder la foi véritable
      D. 3,22-36 : la Vie est donnée par la foi et non par les rituels
      D'. 4,1-42 : la Vie est donnée par la foi et non par les rituels
    C'. 4,43-54 : une visite officielle : les signes ne peuvent fonder la foi véritable
  B'. 5,1-30 : fête à Jérusalem, autorité de Jésus liée à la résurrection
A'. 5,31-47 : les témoignages : Jean-Baptiste, le Père, les écritures, les œuvres.

[7] On remarquera à ce sujet que le « troisième jour » (Jn 2,1) équivaut à « après les deux jours » (Jn 4,43) : Dans Osée 6,2, ces deux expressions sont synonymes : *« Au bout de deux jours, il nous aura rendu la vie, au troisième jour, il nous aura relevés »*. On remarquera aussi que le récit du second miracle de Cana commence par un rappel de ce que Jésus avait fait à la fête (Jn 4,45). Les miracles ne sont pas explicitement mentionnés, si bien que cette allusion pourrait bien renvoyer à la purification du Temple et à l'annonce de Jésus qu'il va le relever en trois jours (Jn 2,13-22). Quoi qu'il en soit ce verset lie le premier miracle de Cana à ce qui suit plutôt qu'à ce qui précède.

Voici une traduction de ces trois sous-séquences présentées de manière à en faire ressortir la structure :

A. 1,19-28 : Jean (Baptiste) est la voix (pas le Christ)

---

[19]Et voici est le **TÉMOIGNAGE** de **JEAN**,
lorsque les Juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites

Afin de lui **demander** :		**Toi qui es-tu ?**	
[20]Et il confessa et ne renia pas			
Et il confessa : Moi,	**je ne suis pas**		**le Christ !**
[21]Et ils **demandèrent** à lui.			
Quoi donc ?		**Toi, es-tu**	**Élie** ?
Et il dit :	**Je ne suis pas**		
Le **prophète**,		(l') **es-tu ?**	
Et il répondit :	**Non**		

[22]Ils disaient donc à lui : **« Qui es-tu,**
– afin que nous donnions réponse à ceux qui nous déléguèrent –
Que dis-tu au sujet de toi-même ? »
[23]Il dit : « Moi une **VOIX** criant dans le désert :
'Rendez droit le chemin du Seigneur',
Comme a dit Ésaïe le prophète ».
[24]Et les envoyés étaient des Pharisiens.

[25]Et ils lui demandèrent et dirent à lui :			
Pourquoi donc baptises-tu			
	Si **toi**	**n'es pas**	le **Christ**
	Ni		**Élie**
	Ni		le **prophète**

[26]Et il répondit à **eux**, **JEAN**, disant :
« Moi je **baptise** dans **l'eau**
Au milieu de vous, il se tient
celui que vous ne connaissez pas
[27]Le venant après moi,
Dont je ne suis pas digne, de délier la courroie de ses sandales ».
[28]Cela advint à Béthanie de l'autre côté du **Jourdain**
Là où **JEAN** était en train de **baptiser**.

Dans cette première sous-séquence, on trouve cinq parties disposées de manière concentrique. La partie centrale (vv. 22-24) donne la première réponse de Jean à la délégation de Jérusalem (mentionnée au début, au centre et à la fin de cette sous-séquence) : il n'est pas le Messie (vv. 20 et 25), mais la VOIX, terme qui sera repris dans la dernière séquence de cette section (5,37). Il ne fait que préparer le chemin du Messie. Les parties médianes (vv. 19-21 et 25) se correspondent avec la mention Christ, Élie et le Prophète. Cette sous-séquence est donc essentiellement centrée sur Jean Baptiste.

B. 1,29-36 : Jean est témoin oculaire que Jésus, le Fils de Dieu, baptise dans l'Esprit

---

29**Le lendemain** il aperçoit Jésus venant vers lui
et il dit : « **Vois-ci** l'agneau de Dieu
celui qui enlève le péché du monde ».

30C'est celui au sujet de qui moi je disais :
Après moi vient un homme
qui avant moi est advenu,
car en premier (par rapport à) moi il était.
31Et moi je ne le connaissais pas.
Mais afin qu'il fût manifesté à Israël,
À cause de cela, je suis venu, moi, en baptisant dans l'eau.

32Et il TÉMOIGNA, JEAN, disant :
J'ai pu regarder L'ESPRIT **descendant** du **ciel** comme une colombe
Et il demeura **sur** lui.

33Et moi je ne le connaissais pas.
Mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit :
(Celui) **sur qui** tu verrais **l'Esprit** descendre
et demeurer
sur lui,
c'est celui qui baptise dans **l'Esprit** saint.
34**Et moi j**'ai vu et j'ai témoigné :
« C'est celui-ci le **Fils de Dieu** ».

35**Le lendemain** à nouveau il s'est tenu (là), JEAN
et deux de ses disciples
36Et ayant scruté Jésus en train de marcher, il dit :
« **Vois-ci** l'agneau de Dieu ».

La sous-séquence centrale est encadrée par l'inclusion formée par « Le lendemain » et « l'agneau de Dieu » (vv. 29 et 35-36). Dans les parties médianes, (vv. 30-31 et 33-34) on trouve la phrase « Moi, je ne le connaissais pas, mais… », en relation avec une description du Messie. La partie centrale est le tournant de cette sous-séquence, car le témoignage oculaire de Jean, attestant que l'Esprit est descendu sur Jésus, démontre bien qu'il est le Messie qui baptise de l'Esprit (pas seulement d'eau comme Jean) et le Fils de Dieu. Cette partie est le cœur non seulement de cette sous-séquence, mais aussi de la séquence entière, puisqu'elle renvoie aussi bien à son début (v. 19), où se trouve la mention du « témoignage de Jean », qu'à sa fin (v. 51), où l'on retrouve « le ciel » *ouvert* permettant aussi bien à l'Esprit qu'aux anges de *descendre*. Ce passage voit le déplacement du projecteur de Jean à Jésus qui sera au cœur de la sous-séquence suivante :

A'. 1,37-51 : Jésus est le Christ ; il pose la première Pierre du véritable Israël[8]

37Et Ils écoutèrent, les **deux** disciples, alors qu'il parlait
Et ils **suivirent** Jésus.
38Jésus s'étant retourné
et les ayant regardés en train de **suivre**, leur dit :

« Que cherchez-vous ? »
Eux, lui dirent : Rabbi,
(ce qui, traduit, se dit « maître »)
Où **demeures**-tu ?

39Il leur dit : « **Venez et voyez** ».
Ils allèrent donc et ils virent où il demeurait.

Et avec lui **ils demeurèrent** ce jour-là
C'était environ la dixième heure.

40C'était **André, le frère de Simon Pierre**
l'un des **deux** qui écoutèrent près de Jean
et qui le suivirent.

---

[8] Pour Jean 1,37-51, Claude Coulot a une structure assez proche de la mienne, dans *Origine et postérité de l'Évangile de Jean*, pp. 232-233 ; cf. déjà depuis la p. 225. Sauf qu'il commence au v. 35 et qu'il fait une confusion entre les niveaux ; cela l'oblige à un vaste système concentrique où F et F' occupent le même centre que nous avons trouvé, aux vv. 42-43.

[41]Lui-même **trouve** à l'aube[9] son propre frère **Simon** et lui dit :
Nous avons **trouvé** le Messie, ce qui se traduit **Christ**.
[42]Il l'amena à Jésus.
L'ayant scruté, Jésus dit :
Tu es Simon, le fils de Jean,
Tu seras appelé **Céphas**, ce qui est traduit « **Pierre** ».

---

[43]**Le lendemain** il voulut sortir en Galilée
et il trouve Philippe.
et il lui dit, Jésus, « Suis-moi ! »
[44]C'était Philippe de Bethsaïda,
de la ville de **André et Pierre**.

[45]Philippe **trouve Nathanaël**
et il lui dit :
« Celui dont a écrit Moïse dans la loi et les prophètes
nous l'avons **trouvé**
(C'est) Jésus le **fils** de Joseph de Nazareth.
[46]Et **Nathanaël** lui dit :
« De Nazareth, peut-il y avoir quelque chose de bon ? »

Philippe lui dit : « **Viens et vois** ».
[47]Jésus **vit** Nathanaël venir à lui
et il dit à son sujet :
« **Vois-ci** véritablement un Israélite dans lequel il n'y a pas de ruse ».

[48]Nathanaël lui dit : « D'où me connais-tu ? »
Jésus répondit et lui dit :
« Avant que Philippe t'appelle, **lorsque tu étais sous le figuier**, je te **voyais**.
[49]Nathanaël lui répondit,
« Rabbi, **tu es** le **Fils** de Dieu,
tu es le roi d'Israël.
[50]**Jésus répondit et lui dit** :
« Parce que je t'ai dit : **'je t'ai vu sous le figuier'**,
tu crois.
Des choses plus grandes que ça, je te ferai **voir** ».

[9] Nous reviendrons plus bas sur le choix de cette variante textuelle mal attestée.

51 Et lui dit : En vérité, en vérité, je vous le dis :
Vous verrez le **ciel** ouvert
et les anges de Dieu montant
et **descendant sur** le **Fils** de l'homme.

Par rapport à l'ensemble de la séquence, cette sous-séquence A' (vv. 37-51) fait bien le pendant à A (vv. 19-28) : le déplacement de projecteur de Jean à Jésus observé dans la sous-séquence centrale (vv. 29-36) se confirme par le fait qu'ici, on est centré uniquement sur Jésus : la *voix* de Jean s'estompe dans le lointain, et ses deux disciples *suivent* Jésus (v. 37). Alors que dans la première sous-séquence, Jean niait être le Messie, ici, Jésus est déclaré Messie (vv. 41-42). Les questions « Es-tu ? » (vv. 19-21) et leur contrepartie « Tu es » (v. 25) dans la sous-séquence A, trouvent leur pendant dans la sous-séquence A' dans les questions du v. 38 et les affirmations « tu es » du v. 49 (voir le « Tu es » du v. 42 destiné à Pierre).

J'ai parlé de sous-séquences et non de passages pour décrire ces trois subdivisions de la séquence 1,19-51, car elles atteignent un niveau de complexité qui convient mieux à la séquence qu'au passage, surtout la sous-séquence A' (vv. 37-51). Cette dernière est divisée en trois passages disposés eux aussi de manière concentrique. Les versets 41-42 forment le passage central, les deux autres passages (vv. 37-40 et 43-51) se répondent de part et d'autre, avec l'invitation à *venir* et à *voir* dans leurs deux parties centrales (vv. 39 et 46). On remarquera le décalage subtil entre ces deux parties centrales : après l'invitation du v. 39, les deux disciples *voient* où Jésus demeure, tandis qu'après celle du v. 46, c'est Jésus qui *voit* Nathanaël arriver et lui indique son identité, comme il l'a fait pour Pierre dans le passage central où un synonyme (*scruter* – v. 42) est utilisé.

L'idée de *voir* est très importante dans cette sous-séquence. Elle est exprimée par différents verbes qui sont plus ou moins synonymes et peuvent parfois s'utiliser l'un pour l'autre, mais qui ici seront rendus chacun d'une manière différente et un peu arbitraire, je le reconnais, pour le besoin de la cause. Ce sont *voir* (ὁράω – *oraô*), *regarder* (θεάομαι – *theaomai*), *scruter* (ἐμβλέπω – *emblepô*), et une interjection que j'ai rendue par *vois-ci* (ἴδε – *ide*) pour faire apparaître son rapport avec un verbe *voir*, comme c'est aussi le cas en grec, d'ailleurs[10].

Dans la Bible, la notion *voir* implique souvent une relation. Quand Dieu *voit*, il connaît une personne (Ps 139) ou une situation

---

[10] Cf. Zumstein, *Jean, I*, *op. cit.*, p. 85.

– par exemple de souffrance (Ex 2,25) ou de péché (Dt 9,16), etc. Il va intervenir dans la situation ou agir sur la personne. Ici, quand Jésus voit les deux disciples, il les invite à *demeurer* chez lui (1,38-39) – avec toute la profondeur de connaissance, de communion qu'implique la notion de *demeurer* dans l'Évangile de Jean[11]. Puis quand Jésus a *scruté* Simon, il lui donne un nouveau nom, preuve qu'il le connaît à fond (1,42) ; même idée à propos de Nathanaël que Jésus a *vu* sous son figuier (1,47-48). Cette connaissance provoque la foi chez celui qui a été vu (v. 49). Ce mouvement de connaissance par la vue est encore plus patent dans le premier passage : le *regard* de Jésus (v. 38) amène finalement les disciples à aller et à *voir* ou il demeurait (v. 39)[12].

On peut donc provisoirement en conclure ceci : les disciples que Jésus a vus, l'ont vu à leur tour, et ce sont les mêmes qui *verront* « le ciel ouvert » (v. 51).

Corrélativement au verbe *voir* apparaît le verbe *trouver*[13], à partir du passage central, au v. 41 (2 x), puis ensuite aux versets 43 et 45 (2 x). André, qui a *vu* où Jésus *demeurait*, témoigne à son frère Pierre avoir *trouvé* Jésus (v. 41) ; idem pour Philippe, *trouvé* préalablement par Jésus, dans son témoignage à Nathanaël (v. 45). *Trouver* fait écho à *chercher* (v. 38) et explicite la notion de *demeurer* exprimée 3 fois dans le premier passage : c'est parce que André a *demeuré avec* [Jésus] (v. 39), qu'il peut affirmer à Pierre l'avoir *trouvé* (v. 41).

Le premier passage (vv. 37-40) est composé de cinq parties concentriques pivotant autour du premier segment bimembre du v. 39 et son invitation : « Venez et voyez ». Le verbe *demeurer* du v. 39 occupe également une position centrale entre deux bimembres parallèles, avec : « Où *demeures*-tu ? » (v. 38), auquel répond : « Avec lui ils *demeurèrent* ce jour-là » (v. 39).

---

11 Cf. Jn 5,38 ; 8,31 ; 14,17 ; 15,1-17. – Pour Zumstein, « *'Demeurer'… décrit la relation adéquate entre Jésus et les siens. Le salut consiste à être là où est le Christ (14,2)* ». Zumstein, *Jean, I, op. cit.*, p. 87.

12 Il y a sans doute ici une allusion à Ex 24,10-11 où la LXX traduit : « Ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël », alors que l'hébreu du TM a seulement « Ils virent le Dieu d'Israël » ; l'idée de *demeurer*, même si elle n'y est pas explicitement exprimée, se trouve implicitement présente aux vv. 12 et 14 ; la Bible d'Alexandrie traduit d'ailleurs « ἡσυχάζετε – *ésuchazete* » par « *demeurez* ». On pense aussi à Gn 32,31, mais nous reviendrons sur cette question plus bas.

13 Notons que les verbes *voir* et *trouver* apparaissent en parallèle dans Mc 11,13 ; Os 9,10 ; mais je n'ai pas trouvé d'autres occurrences de ce parallélisme. Remarquons encore que selon Os 12,5, Dieu *a trouvé* Jacob à Béthel.

Les deux parties extrêmes (vv. 37-38 et 40) se répondent avec l'utilisation des termes *deux*, *écouter* et *suivre*. On pourrait y ajouter *Jean* (v. 40) sous-entendu au v. 37 (*alors qu'**il** parlait*).

Le passage central (vv. 41-42) est composé de trois parties disposées de façon concentrique et contenant chacune deux segments. Dans les parties extrêmes, on trouve la mention de Simon et la traduction d'un terme hébreu (Messie et Céphas) introduite par la phrase *ce qui se traduit par* (la formulation légèrement différente de cette phrase ne me paraît pas significative). Dans la partie centrale, on trouve le regard appuyé de Jésus qui scrute Pierre, le connaît et lui donne un nouveau nom. On pourra encore remarquer que les deux morceaux entourant le passage central parlent tous deux d'André et Pierre (vv. 40 et 44).

Le passage A' (vv. 43-51) est constitué de cinq parties centrées, comme on l'a vu, autour du « Viens et vois » (v. 46) et de la parole de Jésus, quand il voit Nathanaël : « Voici véritablement un Israélite en qui il n'y a pas de ruse ». Remarquons que pour Philon, Jacob-Israël est le type de celui qui a vu Dieu. En effet, d'après une étymologie populaire, voire fantaisiste, établie d'après l'hébreu, Israël voudrait dire : « L'homme (*Iš*), qui voit (*ra*) Dieu (*el*) = *Iš-ra-el*[14] ». On a ainsi un rapport établi entre la partie centrale et la cinquième partie (v. 51), où Jésus annonce que les disciples verront le ciel ouvert. Ils sont donc de véritables Israélites qui, à l'instar de Jacob, *voient Dieu* et *le ciel ouvert*. Les deux parties qui entourent le pivot central sont centrées sur deux affirmations opposées et complémentaires attestant les deux natures de Jésus : « (C'est) Jésus le **fils** de Joseph de Nazareth[15] » (v. 45) et « Rabbi, tu es le **Fils** de Dieu » (v. 49).

---

[14] L'idée que Jacob a *vu Dieu*, se trouve dans Gn 32,31 ; mais Jean met en évidence le fait que le cœur sans ruse de Nathanaël en fait *véritablement un israélite*. Voir à ce sujet : *TDNT* 3,372 ; et encore : *Sup. CE* 44, p. 78 ; Simoëns, *Jean*, vol. 2, p. 98 ; Carson, *Jean*, p. 187. Les renvois que j'ai trouvés sont tous dans Philon d'Alexandrie : *Migr. Abr.* 25-42 (en particulier 39), *De Congr. Er.* 1,51 ; *De Somn.* 1,171 ; *Leg. All.* 3,186 ; etc.

[15] « Fils de Joseph » désigne, à mon avis, Jésus comme le fils légal du charpentier Joseph, l'expansion « de Nazareth » suffit à le démontrer (voir aussi Jn 6,42) ; cette appellation insiste sur son humanité et son incarnation, et dans le contexte de Jean, elle contient peut-être une pointe anti-gnostique. Simoëns (*Selon Jean* 2, pp. 114-116) est d'accord avec cela, mais suggère que cette expression pourrait aussi renvoyer au Messie de Joseph dont parlent *TB Suk* 52a et le *Targum du Pseudo Jonathan* sur Ex 40,11. Rien, à mon avis, n'indique vraiment que Jean pourrait faire allusion ici à ce titre messianique.

En lisant cette séquence, les allusions à la saga de Jacob sont peu apparentes ; le verset 51 avec sa mention des anges qui *montent* et *descendent* est le seul renvoi explicite à un épisode de la vie du patriarche. En soi, il pourrait être juste un trope destiné à montrer que Jésus ouvre un chemin entre le ciel et la terre, sans que Jacob ne soit davantage à chercher derrière ce texte. Les autres allusions à Jacob mentionnées plus haut, prises isolément, ne sont pas, non plus, très significatives. Mais s'il s'avère qu'il y a d'autres allusions à Jacob, peu visibles au lecteur non averti, mais parlantes à celui qui connaît les traditions rabbiniques, alors on pourrait avoir un faisceau d'indices mettant en évidence que le personnage de Jacob est bien à trouver en filigrane de cette séquence. C'est ce que je vais essayer de déterminer dans les pages qui suivent.

Dans mon étude, mon attention a été éveillée en lisant le commentaire de Rashi de Troyes sur Genèse 32,29 qui parle de Jacob luttant avec Dieu ou un ange ou un homme :

> « NON PLUS JACOB : il ne sera plus dit que tu as obtenu ces bénédictions par ruse et supplantation (*`qbh* même racine que Jacob) mais en toute dignité et ouvertement. Le Saint béni soit-Il se révélera un jour à toi à Beithel, Il y changera ton nom et te bénira. »[16]

Ce commentaire de Rashi met le récit du combat de Jacob en relation avec l'ensemble de l'histoire de Jacob. La bénédiction qu'il a obtenue par ruse en Gn 27, il l'obtient maintenant de Dieu, dans un « combat à la loyale », en le voyant face à face. De même dans Jean, Nathanaël est déclaré être *véritablement un Israélite dans lequel il n'y a point de ruse* (Jn 1,47) ; cela se produit après qu'il a été invité à *venir* et à *voir* (v. 46) et qu'à son tour, Jésus l'ait vu (vv. 47-48). Le fait que ce morceau central (vv. 46-47) soit lié logiquement au dernier morceau (v. 51) – avec la promesse de voir *des choses bien plus grandes que celle-ci… le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme !* (Jn 1,50-51) – montre que Jean avait bien en tête le cycle de Jacob dans son ensemble. Pour lui, notamment, les épisodes du rêve de Jacob (Gn 28,10-22) et de la lutte avec l'ange (Gn 32,25-33) sont liés. C'est pourquoi il m'a semblé

---

16 *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtaroth avec le Targum Onkelos, accompagné du commentaire de Rachi – Tome I, La Genèse,* traduit sous la direction du Grand Rabbin Israël Salzer, p. 227 ; éds Fondation Samuel et Odette Lévy, Paris, 1988 – 6e édition.

valoir la peine de faire une enquête plus complète dans la littérature rabbinique pour voir ce qu'elle disait de Jacob. Première découverte : la littérature rabbinique, à l'instar de Jean, fait le lien, par *gezèra shava*[17] entre Gn 28,11 et 32,32. Dans le Talmud de Babylone[18], *Houlim* 91b, on trouve ceci :

> « Il est écrit : *Et le soleil le leva sur lui* (Gn 32,32). Est-ce que le soleil s'est levé sur lui seulement ? Ne s'est-il pas levé aussi sur le monde entier ? R. Isaac dit : Cela signifie que *le soleil qui s'est couché à cause de lui (Gn 28,11)*, maintenant se lève pour lui[19] ».

L'essentiel de ce que nous dit le midrash sur ces deux épisodes pourrait être résumé par la longue glose qu'on trouve en Genèse 28,10, dans le *Targum Neofiti* I :

> « *Cinq prodiges ont été opérés pour notre père* Jacob *au temps où il* sortit de Bersabée, *pour* s'en aller à Haran. *Premier prodige : les heures du jour furent abrégées et le soleil se coucha avant le temps, parce que le 'Verbe' brûlait de parler avec lui. Second prodige : les pierres que notre père Jacob avait prises et mises comme oreiller sous sa tête, quand il se leva le matin, il les trouva toutes (réunies) en une seule. C'est la pierre qu'il érigea en stèle et sur le sommet de laquelle il versa de l'huile. Troisième prodige : quand notre père Jacob se mit en marche pour aller à Haran, la terre rétrécit devant lui, et il se trouva à Haran…*[20] ».

Comment les rabbins en sont-ils arrivés à inventer cela ? Un esprit cartésien sera surpris d'une telle imagination ! En fait ce sont

[17] **Gezèra shawa** : *énoncé semblable*. C'est le plus fondamental des procédés rabbiniques d'interprétation biblique. Deux versets bibliques peuvent être mis en rapport, parce qu'ils ont en commun, un mot, une expression ou quelque chose de semblable. Mettre ensemble Lv 19,18 et Dt 6,5 à cause de « tu aimeras » qui leur est commun et en déduire qu'aimer son prochain est semblable à aimer Dieu, est une *gezèra shawa*.

[18] Les citations du Talmud de Babylone et du Midrash Rabba dont l'origine n'est pas mentionnée, sont des traductions personnelles faites à partir de *The Soncino Talmud*, Judaica Press, Brooklyn, 1973, et *The Soncino Midrash Rabbah*, The Soncino Press, Brooklyn, 1983. Ces ouvrages ont été consultés sur les CD-ROM produits par Davka Corporation, © 1991-2001.

[19] Bruce Waltke met en parallèles ces deux passages dans sa *Théologie de l'Ancien Testament*, éds Excelsis, Charols, 2012, p. 321.

[20] Traduction du Targum Neofiti in : Roger Le Déau, in *Targum du Pentateuque*, tome 1, Genèse, p. 268 – Sources chrétiennes N° 245, Le Cerf, Paris, 1978. Nous évoquerons plus loin les deux autres prodiges qui concernent Genèse 29.

des déductions tirées d'un examen très attentif du texte hébreu de la Bible ; les rabbins y ont repéré toutes les aspérités, se sont demandés pourquoi il en était ainsi, et leurs questions les ont amenés à des réponses qui restent certes déconcertantes pour notre logique occidentale, mais qui vont apporter un éclairage certain sur le passage de Jean que nous étudions. On trouvera les résultats de leurs discussions dans les targumim de la Genèse, dans les « Chapitres de Rabbi Éliézer » (chap. 35-36), le *Midrash Genèse Rabba* (chap. 68-70 et 77-78) et le *Talmud de Babylone*, notamment les traités *Houlim* 91a-b et *Sanhédrin* 95a-b, sans oublier Rashi qui en fait des synthèses utiles.

Nous allons donc suivre simplement le texte de Genèse 28,10ss et 32,25ss pour voir comment on le comprend dans la littérature rabbinique citée plus haut. Je ne retiendrai que ce qui me paraîtra utile pour éclairer notre passage de l'évangile de Jean :

« Jacob partit de Béer-Shéva et alla à Haran » (Gn 28,10). Les rabbins interprètent ce verset comme s'il s'était effectivement réalisé : Jacob s'est retrouvé à Haran. Mais cela pose un problème de cohérence avec le verset 11 où il est dit : « Il atteignit le lieu ». Dans le *Talmud de Babylone* (*Houlim* 91b), on lit :

> « 'Jacob partit de Béer-Shéba et alla à Haran' (Gn 28,10). Et plus loin, il est écrit : 'Et il atteignit le lieu'. Quand il atteignit Haran, il (se) dit : 'Ai-je passé par le lieu où mes pères ont prié sans avoir prié également ?' Et il résolut de retourner immédiatement ; mais il n'avait pas plutôt pensé à cela que la terre se contracta (rétrécit) et il atteignit immédiatement le lieu. Après qu'il eût prié, il voulut retourner [où il avait été], mais le Saint béni soit-il, dit : 'Ce juste est venu dans mon habitation ; partira-t-il sans demeurer[21] une nuit ?' Sur quoi, le soleil se coucha. »

Quand un lecteur juif lit « Il atteignit **Le Lieu** » (v. 11), il pense tout de suite au Temple de Jérusalem. Rashi, commentant Gn 28,11, écrit :

> « **'Il atteignit le lieu'**. La Torah ne donne pas le nom du lieu. Mais c'est bien le lieu qui est nommé ailleurs, c'est le Mont Moria, ainsi qu'il est dit : « Il vit 'le lieu' de loin » (Gn 22,4)[22] ».

---

21 Racine לין LYN : *passer la nuit.*

22 Rashi, *op. cit.*, *ad loc.* — Le traducteur de Rashi rend ici l'hébreu מָקוֹם (*maqoum*) par *endroit*. À la place, j'ai utilisé la traduction *lieu*, pour assurer une cohérence avec l'ensemble de l'article.

Pour la littérature juive, le *lieu* où Jacob eut son rêve est le même que celui où Isaac fut ligaturé en vue d'être offert en sacrifice, lieu sur lequel sera élevé plus tard le Temple de Jérusalem.

Le *rétrécissement* de la terre a de quoi nous surprendre. Pour l'expliquer, on trouve dans le *Talmud de Babylone, Traité Sanhédrin* 95a-b, l'explication suivante sur Gn 28,11 :

> (**95a**) « Nos rabbins enseignent : La terre se rétrécit pour trois (personnes) : Éliézer, le serviteur d'Abraham, notre père Jacob et Abishaï le fils de Tserouya, comme cela a bien été raconté : Éliézer, le serviteur d'Abraham : comme il est écrit : *Et il arriva ce jour au puits*, (Gn 24,42), impliquant qu'il était parti ce même jour[23]. Notre père Jacob : (**95b**) comme il est écrit : *Et Jacob sortit de Béer-Shéva, et alla à Haran* (Gn 28,10), qui est suivi par « et il atteignit un certain lieu, et il demeura là toute la nuit, parce que le soleil s'était couché » (Gn 28,11)[24].

Pour Rashi (*ad loc.*), la manière dont le texte hébreu indique que le soleil s'était couché, « signifie que le soleil s'est couché prématurément, et non à son heure, afin qu'il soit obligé d'y passer la nuit ». Et *Qohéleth Rabbah* 3,17 de préciser :

> « En réalité, Il (Dieu) éteignit le soleil. Les rabbis expliquent que le Saint béni soit-il, fit que le soleil se couchât avant le temps et parla avec lui secrètement [dans son rêve]. Cela peut se comparer à l'ami d'un roi qui le visite à des moments définis ; et bien que le roi ait des obligations envers ses sujets, il donne l'ordre en sa faveur : 'Éteignez les lampes et les lumières que je puisse converser avec mon ami en secret'. De la même manière, le Saint béni soit-il, fit coucher le soleil avant son heure et parla avec le patriarche Jacob en secret. »

Le *Midrash Genèse Rabbah* 68,10 donne une indication intéressante en précisant que le soleil se coucha « deux heures » avant son heure habituelle ; c'est donc dire qu'il se coucha à ce qui équivaut à la dixième heure à l'époque du Nouveau Testament.

La littérature rabbinique offre de nombreuses variantes pour ces traditions.

---

[23] Étant donné que le voyage ne pouvait normalement pas se faire en un seul jour, la terre avait donc dû se rétrécir pour lui.

[24] Le premier verset implique qu'il a atteint Haran, le second qu'il ne l'a pas atteint. Le Talmud va donc chercher à réconcilier ces différences en supposant un rétrécissement de la terre.

Un autre phénomène a intrigué les rabbins et a donné lieu à des nombreuses spéculations : en Gn 28,11 il est dit : *« (Jacob) prit* ***des pierres*** *du lieu, et s'en fit un chevet, et se coucha en ce lieu-là »*, et au verset 18, on lit : *« Jacob se leva de bon matin, il prit* ***la pierre*** *dont il avait fait son chevet… »*. Pourquoi le pluriel au v. 11 et le singulier au v. 18 ?

Voici parmi les diverses réponses des rabbins celle de Rabbi Yehuda, mentionnée dans *Genèse Rabba* 68,11 :

> « Il prit douze pierres, pensant : 'Le Saint béni soit-il, a décidé qu'<un patriarche> fonderait douze tribus… si ces douze pierres s'agrègent, alors je saurai que c'est moi qui doit le faire'. Lorsqu'elles furent agrégées, il sut qu'il fonderait douze tribus[25] ».

Concernant le rêve de Jacob, l'échelle, les anges qui montaient et descendaient, la littérature rabbinique foisonne aussi d'interprétations. J'en retiendrai deux, trouvées dans *Genèse Rabba* et qui me paraissent particulièrement intéressantes pour notre propos : elles assimilent l'échelle à l'escalier de l'autel du Temple et au Sinaï où Dieu parla à Israël :

> « Bar Qapara : pas de rêve qui n'ait une interprétation.
> *Voici une échelle* : l'escalier <de l'autel>.
> *Posée sur la terre :* l'autel : *Tu m'élèveras un autel sur la terre* (Ex 22,24).
> *Dont le sommet touche le ciel :* les sacrifices dont le parfum monte au ciel.
> *Et les anges de YHWH : les grands-prêtres.*
> *Montaient et descendaient :* sur l'escalier de l'autel.
> *YHWH se tenait au-dessus : Je vis YHWH qui se tenait sur l'autel* (Am 9,1).
> Les rabbis interprètent le rêve <de Jacob> en référence au Sinaï.
> *Il rêva, et voici une échelle :* le Sinaï.
> *Posée sur la terre : Ils se placèrent au bas de la montagne* (Ex 19,17).
> *Dont le sommet touche le ciel : la montagne était embrasée, et les flammes s'élevaient jusqu'au milieu du ciel* (Dt 4,11).
> *Et les anges* : Moïse et Aaron.
> *Montaient : Moïse monta vers YHWH* (Ex 19,3).
> *Et descendaient : et Moïse descendit de la montagne* (Ex 19,14).

---

[25] *Genèse Rabba* 68,11, tiré de *Midrach Rabba, Genèse*, Tome 2, Coll. Dix Paroles, Verdier, 2010, traduction René Lévy et Johannes Honigmann, p. 104.

Et YHWH se tenait au-dessus : YHWH descendit sur la montagne (Ex 19,20)[26] ».

Ces deux interprétations mettent en évidence que l'échelle est un chemin permettant la relation entre Dieu et le monde. L'autel rendait possible la communion entre Dieu et les hommes et le Sinaï est le lieu où Dieu a rencontré Moïse en tant que représentant du peuple d'Israël. Cela va dans le même sens que l'assimilation du *lieu* où Jacob s'est couché avec le Temple.

Liens entre la littérature rabbinique et Jean 1,37-51

Ce choix de textes rabbiniques permet de penser que ces midrashim formaient, au premier siècle de notre ère, un fond d'interprétation de la Torah dans lequel ont puisé tant les maîtres du Talmud que l'auteur du IVe Évangile pour présenter l'appel des premiers disciples.

Reprenons Jean 1,37-51 et voyons plus en détail les midrashim qui sont derrière ce texte.

La première sous-séquence, Jean 1,37-40 :

L'hypothèse que Jacob se trouve en filigrane dans cette séquence reçoit l'appui d'un premier indice dans l'indication que les deux disciples sont arrivés dans la demeure de Jésus à environ « la dixième heure ». Beaucoup d'exégètes, comme Bultmann[27], Simoëns[28], Zumstein[29], etc., ont vu dans le chiffre *dix*, le nombre de la perfection et de l'accomplissement, en se référant à des textes de Philon d'Alexandrie (*Opif. Mundi* 47 et *Vita Mosis* I, 96). Mais comme on l'a vu plus haut, Dieu a fait que le soleil se couche **deux heures** avant son heure normale, soit à la dixième heure, afin de pouvoir converser avec Jacob (*Genèse Rabba* 68,10). Le climat d'intimité qui se dégage du midrash sur Jacob trouve son équivalent chez Jean dans la mention que les disciples « demeurèrent auprès de lui (Jésus), ce jour-là » (Jn 1,39).

---

[26] *Genèse Rabba* 68,12, *ibid.*, p. 106.

[27] Rudolf Bultmann, *The Gospel of John*, traduit en anglais par Beasley-Murray – Westminster Press, Philadelphia, 1971, p. 100, note 9.

[28] Yves Simoëns, *Selon Jean*, vol. 2, éds Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1997, p. 108.

[29] Jean Zumstein, *L'Évangile de Jean (1–12)*, *CNT* IVa, Labor et Fides, Genève, 2014, p. 87.

Un autre fait a attiré mon attention dans cette sous-séquence : Jésus et les disciples qui le suivent, se retrouvent extraordinairement vite en Galilée. L'Évangile de Jean, et plus précisément la sous-séquence A' parallèle à celle que nous étudions, précise que Jésus vient de Nazareth (Jn 1,45 – voir 7,41-42). Il faut donc considérer que l'Évangéliste pense à Nazareth quand il dit que les deux disciples sont allés dans la *demeure* de Jésus (Jn 1,38-39)[30]. Plusieurs commentateurs pensent que cette rencontre s'est produite aux alentours de Béthanie de Juda, non loin de l'endroit où Jean baptisait (1,28), et que Jésus s'est trouvé en Galilée le *lendemain* (Jn 1,43), ce qui ne manque pas d'étonner les exégètes comme Jean Zumstein ; il écrit en note : « L'itinéraire présenté suppose que Jésus se rend de Béthanie en Transjordanie (1,28), par la Galilée jusqu'à Cana (2,1), soit plus de cent kilomètres en deux jours (Brodie, p. 164). Comme le remarque Lindars, p. 116, *'It must be confessed that John's topographical care deserts him at this point*[31]*'*. Le code géographique a donc, ici, moins une valeur documentaire que théologique[32] ». Voir Jacob en filigrane de ce texte donne une nouvelle explication : c'est comme si Dieu avait répété pour les disciples le miracle accompli pour Jacob, selon la tradition rabbinique, de rétrécir la terre pour qu'ils puissent demeurer dans la maison de Jésus, le jour de leur départ, à la dixième heure. À mon sens, il me semble plus naturel de mettre ce *miracle* en rapport avec les vv. 38-39 que 43ss. Les traductions qui laissent entendre que Jésus « résolut de gagner la Galilée » (TOB), comme s'il venait d'une autre région, sont abusives. On trouve de nombreux exemples dans la LXX où l'expression εξερχομαι… εις (*exerchomai… eis = sortir en direction de)* signifie sortir (= se mettre en route) pour aller quelque part ; ici sortir de sa maison pour aller en Galilée[33].

La deuxième sous-séquence (Jean 1,41-42) :

L'hypothèse qui voit Jacob en filigrane a reçu déjà deux indices en sa faveur ; un troisième pourrait leur être adjoint, si l'on acceptait comme originale une variante très minoritaire dans le texte du verset 41 : le Nouveau Testament grec de Nestlé-Aland (28e éd.) propose

---

30 Cf. Keener, *John I*, p. 467.

31 Ce qui peut se traduire : « Il faut reconnaître que, dans ce cas, Jean n'a pas fait preuve de son habituel souci topographique ».

32 Zumstein, *Jean I*, p. 88, note 97.

33 Voir Gn 27,3 ; 30,16 ; Ex 4,14 ; 18,7 ; Nb 12,4 ; 21,23 ; 1 S 20,35 ; etc.

le texte suivant : « εὑρίσκει οὗτος πρῶτον τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα… », ce qui se traduit : « Celui-ci (André) trouva en premier lieu son propre frère Simon… ». C'est la leçon qui bénéficie de la meilleure attestation[34] (notamment de P66 75 ℵ2 A B). D'autres manuscrits, comme ℵ* et le gros de la tradition byzantine, ont πρῶτος (*prôtos* – le premier [à avoir trouvé]), à la place de πρῶτον (*prôton* – en premier lieu). Et enfin, la variante minoritaire soutenue seulement par quelques rares manuscrits de la vieille version latine (traduite du grec au IIe siècle) et un manuscrit syriaque retrouvé au Sinaï. Ils ont respectivement *mane* pour le latin et *LeTsaPRaH* pour le syriaque. Cela se traduit en français par « *à l'aube* » et en grec πρωῒ. Matériellement, l'attestation de cette leçon est faible et n'a guère joui de la faveur des exégètes[35]. Mais la faible attestation d'une leçon n'est pas une raison définitive de la rejeter. Maurice Carrez[36] rapporte par exemple que la découverte du P15 (IVe siècle) qui couvre 1 Corinthiens 7,18–8,4 apporta un soutien à des variantes qui ne nous étaient alors connues que par un manuscrit du Xe siècle. Si, en bonne critique textuelle, on essaie de faire la généalogie des variantes, on peut faire le raisonnement suivant : les témoins qui supposent l'original πρωῒ (*à l'aube*) sont en syriaque et en latin, langues dans lesquelles les mots qui rendent *à l'aube* ont une graphie très différente des mots rendant *avant* ou *le premier*. Cela veut donc dire que les traducteurs ont bien vu πρωῒ (*à l'aube*) dans le manuscrit grec qui leur servait de base et qu'ils l'ont traduit en conséquence. Si l'on admet πρωῒ dans l'original et qu'on essaie de voir ce que cela donne dans un manuscrit en majuscules où les mots ne sont pas séparés, on obtient ceci avec les deux mots qui l'encadrent : ΟΥΤΟΣΠΡΩΙΤΟΝ. Le même exercice avec πρῶτον donne ΟΥΤΟΣΠΡΩΤΟΝΤΟΝ. On peut facilement concevoir qu'un copiste, à un stade ancien de la transmission, ait omis le ι de πρωῒ, et pensant qu'un τον avait été omis, l'ait rajouté (à moins qu'il s'agisse d'une simple dittographie), ce qui a donné la leçon des grands manuscrits retenue par NA28 [37]. Celle-

---

[34] Voir Zumstein, *Jean I*, p. 83, note 68.

[35] Sauf Paul-Émile Boismard qui l'a défendue dans son ouvrage *Du Baptême à Cana (Jean 1,19–2,11)*, éds du Cerf, coll. Lectio Divina, 18, Paris, 1956. Cela lui permettait de soutenir sa thèse qui voulait qu'il y eût une semaine entre le baptême de Jésus et le mariage à Cana. La Bible de Jérusalem a retenu cette leçon dans sa première édition, puis l'a abandonnée dans ses révisions ultérieures.

[36] Maurice Carrez, *Les langues de la Bible*, Éditions du Centurion, Paris, 1983, p. 68, § 2.

[37] Un phénomène semblable peut s'observer en Jn 4,15 avec μηδὲ ἔρχωμαι et μηδὲ διέρχωμαι.

ci a ensuite été corrigée en πρῶτος par le Sinaïticus (première main) et le gros de la tradition byzantine.

Si « *à l'aube* » était la leçon originale, nous aurions un lien intertextuel important avec le midrash sur Jacob, où l'aube joue un rôle important : les targumim de Genèse 28,18 utilisent le même terme araméen *L^eTs^aPR^aH* (*à l'aube*) que le manuscrit syriaque de Jean 1,41 pour rendre l'hébreu בַּבֹּקֶר (*au matin*). La Vulgate fait de même en traduisant par *mane* et la Septante aussi : πρωΐ. La littérature midrashique citée plus haut dit que le soleil qui se coucha prématurément pour que Dieu puisse parler à Jacob dans le rêve de l'échelle, se leva prématurément en contrepartie, lorsqu'il franchit Pénuel (Gn 32,32). Jacob, quand le soleil se lève sur Pénuel, est comme un convalescent qui a subi une intervention chirurgicale déterminante pour sa guérison spirituelle. Il est le véritable Israël qui a obtenu loyalement (non plus par ruse) la bénédiction de Dieu. Pour lui un nouveau jour, une vie nouvelle commence. Dans l'Évangile de Jean, la notion de *aube* (πρωΐ) est aussi importante. On la trouve en lien avec la résurrection de Jésus, en Jn 20,1 et 21,3, et les trois versions (grecque, latine et syriaque) utilisent les mêmes mots qu'en Jean 1,41, si l'on retient la leçon minoritaire. Cette observation devient significative si l'on constate les liens importants qui unissent notre séquence avec les chapitres 20–21 de Jean : on y retrouve les mêmes personnages en Jn 21,1ss, la même question « Qui cherchez-vous ? » (Jn 1,38) – « Qui cherches-tu ? » (Jn 20,15), l'utilisation de Rabbi/*Rabbouni* (Jn 1,38 et 20,16). Plus haut, nous n'avons cité que trois prodiges accomplis par Dieu en faveur de Jacob dans son chemin de Béer-Shéva à Haran ; le Targum en cite deux autres : la force extraordinaire de Jacob qui lui permit de rouler la pierre du puits de Haran (Gn 29,1ss) et la bénédiction qui découla de l'eau abondante qui sortit de ce puits. La pierre roulée de devant le tombeau (Jn 20,1) et l'eau qui sortit du côté percé de Jésus (Jn 19,34) et amena la fertilité, dont la pêche miraculeuse de Jn 21,1-14 est le signe (cf. Éz 47,8-10)[38], rappellent ces deux prodiges que Dieu accomplit en faveur de Jacob. Dans cette perspective, l'aube de Jn 1,41 serait pour les disciples, et Pierre en particulier, le début d'une ère nouvelle. Cela cadrerait très bien avec le quatrième indice du lien existant entre Jacob et notre séquence :

Le changement de nom de Simon en Céphas, Pierre, à l'instar de Jacob qui a vu son nom changé en Israël (Gn 32,28-29). En effet,

---

[38] Une abondante littérature existe à ce sujet ; voir entre autres : Annie Jaubert, *Les images de l'eau dans le Judaïsme contemporain du IVe Évangile*, in *Approche de l'Évangile de Jean*, éds du Seuil, Paris, 1976, pp. 140s.

le changement de nom signifie une nouvelle identité : pour Pierre, la rencontre de Jésus, le Messie, marque donc le commencement d'une vie nouvelle. Est-ce que le nom de *Pierre*, renverrait aux pierres que Jacob a prises comme chevet et qui se sont fondues en une et qui symbolisent les douze tribus d'Israël issues de Jacob ? C'est difficile à affirmer, cet *amalgame* entre les pierres de Jacob pourrait être une image du fait que ce qui nous est dit de chacun des disciples ayant rencontré Jésus dans cette séquence, est valable pour les autres. Chacun est appelé à être un Jacob, à « venir et à voir » Jésus comme les deux disciples du v. 38, à demeurer chez lui, à avoir son nom changé, comme Simon-Pierre. Néanmoins, en raison de la place centrale qu'occupe cette sous-séquence, Pierre pourrait être le prototype des pierres vivantes de la nouvelle alliance (1 P 2,5-8), des disciples qui ont reçu un nouveau nom.

La troisième sous-séquence (Jean 1,43-51) :

Quand Jésus déclare que Nathanaël est « véritablement un Israélite » (Jn 1,47), il renvoie au récit de la lutte de Jacob avec l'ange et donne un indice supplémentaire du lien entre Jacob et notre séquence. On a là une allusion à la parole d'Isaac en Gn 27,35 : « Ton frère est venu avec ruse et il a pris ta bénédiction ». Rashi, cité plus haut, et la tradition rabbinique disent que Jacob, dans cette lutte avec l'ange a obtenu à la loyale, sans ruse, la bénédiction du Seigneur. Ainsi doit-il en être de tout disciple. Jacob-Israël devient un modèle du disciple de Jésus dont Nathanaël et les autres font partie dès qu'ils *viennent voir* Jésus et à qui est faite la promesse de voir *des choses bien plus grandes que celle-ci… le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme !* (Jn 1,50-51).

Enfin, la promesse de Jésus à ses disciples : « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme » (Jn 1,51), est la seule allusion évidente qui relie notre séquence à la saga de Jacob. Par cette promesse, Jésus assimile directement ses disciples à Jacob et à sa vision de l'échelle. On a vu plus haut que Jacob est « L'homme qui voit Dieu » ; le livre de la *Sagesse* (10,10), précise : la Sagesse « lui montra le Royaume de Dieu ». Par son rêve, Jacob a connu quelque chose de la réalité du Royaume ou du monde d'en-haut (Jn 3,1ss) dans lequel Jésus fait entrer ceux qui croient en lui ; Jésus est le nouveau Temple (Jn 2,19-22), l'autel sur lequel l'agneau de Dieu enlève le péché du monde et grâce à lui, qui est descendu du ciel est y est remonté par son élévation à la croix, chaque disciple qui croit peut

naître d'en-haut et *voir le Royaume de Dieu* ou avoir *la vie éternelle* (Jn 3,12-15 et 3,3)[39].

Conclusion

L'étude de cette séquence a voulu montrer que l'auteur du IVe Évangile était familier des traditions rabbiniques qui ont été utilisées dans les targumim, le Midrash Rabba et le Talmud. Cela sous-entend aussi qu'une partie au moins de la communauté pour laquelle il a écrit, était capable de saisir, au-delà de son langage, les allusions à Jacob, par exemple. Cela s'accorde bien avec la démonstration fouillée de Graig S. Keener, dans l'introduction à son commentaire sur Jean. Il développe notamment la thèse selon laquelle la communauté johannique serait composée en bonne partie de réfugiés juifs ayant fui la terre d'Israël au moment de la révolte de 66. Cette émigration forcée est attestée par Flavius Josèphe (*AJ* 20,256). Il déduit l'établissement d'une colonie de ces Juifs dans la région d'Éphèse en raison de la mention par Eusèbe de Césarée (*HE* III, 31,3ss et V, 24,2), de la présence de plusieurs chrétiens venus d'Israël : Jean, Philippe et ses filles. En plus, il renvoie à plusieurs inscriptions attestant la présence de Juifs dans cette région[40]. Cela permettrait de comprendre le climat polémique de l'Évangile de Jean face à la Synagogue.

Cette polémique affleure aussi dans notre séquence de Jean 1,19-51. Nous avons vu qu'elle forme une unité qui fait pendant à 5,31-47, séquence au centre de laquelle Jésus reproche aux « Juifs » : « Mais jamais vous n'avez ni écouté sa voix ni vu ce qui le manifestait » (5,37)[41]. À l'opposé, la première séquence dit que la communauté johannique a, par le témoignage de Jean-Baptiste, vu l'Esprit attester que Jésus est le Christ (vv. 29-36) ; elle est formée d'hommes et de femmes qui, à l'instar des premiers disciples de Jésus, sont *allés voir* Jésus, ont *demeuré* avec lui (Jn 1,39), ont changé de nom comme Pierre (v. 42), ont compris que ce Jésus qui a été *vu*, n'est pas sim-

---

39 Il est intéressant de noter que, selon certaines traditions rabbiniques, « Jacob, n'est pas mort ». Voir Rashi sur Genèse 49,33 ; il renvoie au Talmud de Babylone, *Ta'anith* 5b, qui effectivement le confirme. Je n'entrerai pas dans une discussion de l'argumentation rabbinique qui ne me semble pas très solide ici, mais cela va dans le sens de la destinée commune entre Jacob et le disciple de Jésus.

40 Keener, John, *op. cit.*, vol. I, p. 144, en particulier la note 36.

41 L'expression « ce qui le manifestait » dans la TOB (5,37) rend le grec Εἶδος (*eidos*). Or l'expression τὸ Εἶδος τοῦ θεοῦ (*to eidos tou Theou – ce qui se voit de Dieu*) (Gn 32,31) est la manière dont la LXX rend Pénouel ; voir La Bible d'Alexandrie, *La Genèse*, Le Cerf, Paris, 1986, la note sur Gn 32,31, p. 244.

plement le fils de Joseph, charpentier de Nazareth (vv. 45-46), mais le Fils de Dieu (vv. 34 et 49) qui ouvre le ciel (parce qu'il est le vrai Temple) et permet de *voir Dieu*, comme Jacob l'a vu (Jn 14,9). Par conséquent, ces chrétiens asiatiques peuvent aussi, face à la Synagogue, s'approprier la parole que Jésus a adressée à Nathanaël (v. 47) : ils sont *véritablement des Israélites*. ■

Ḥokhma 108/2015, pp. 69-78

Quand Paul le théologien devient poète : approche littéraire de 2 Corinthiens 6,3-10

par Christophe Desplanque,
pasteur de l'Église Protestante Unie de France à Agen

Parmi les écrits de Paul, la Seconde épître aux Corinthiens se distingue par de nombreux « morceaux de bravoure » rhétoriques. Paul le missionnaire, le théologien, y démontre aussi des talents d'écrivain pétri d'un double-héritage : celui du judaïsme et de la poésie biblique d'une part, mais aussi celui de la culture hellénistique. La qualité d'écriture de ces passages est à la hauteur des circonstances tumultueuses qui ont motivé leur composition : Paul, comme on sait, y défend vigoureusement son apostolat, fortement contesté à Corinthe. Notamment, au chapitre 6, par une de ces longues tirades dont l'apôtre est familier. Elle tient, grammaticalement, en une seule phrase, 109 mots dans le grec ! Quoique très peu étudiés pour eux-mêmes[1], en dehors bien entendu des commentaires d'ensemble de 2 Corinthiens, ces versets 3 à 10 constituent pourtant un sommet poétique – et, on le verra, théologique – de « la grande apologie apostolique », un ensemble qui s'étend de 2,14 à 7,16[2].

Paul y introduit le lecteur, en 6,1, en se présentant comme un collaborateur du Seigneur, qui lance un appel aux chrétiens de Corinthe. Mais bien plus qu'une simple exhortation, il s'agit, à vrai dire, d'un plaidoyer passionné, presque lyrique. La phrase est une

---

[1] À en croire les index de *New Testament Abstracts*, seulement un article s'intéressant spécifiquement aux 10 premiers versets de 2 Co 6 est paru dans les 25 dernières années.

[2] Titre retenu dans le commentaire de Peter Jones, *La deuxième Épître de Paul aux Corinthiens*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1992, p. 55.

longue énumération des souffrances, des luttes de Paul et des moyens par lesquels il les affronte. Elle est comparable à un torrent de mots dévalant de sa plume et de son cœur[3]. Et pourtant, on le verra, ce torrent est remarquablement construit et ordonné[4]. La défense du « service » (*diakonia*, 6,3) de Paul s'appuie sur un enchaînement rigoureux. Le recours à la poétique n'a rien de gratuit, il s'inscrit ici dans une intention performative. Il lance un appel à ses lecteurs, et use pour cela d'une écriture à l'impact fort.

Nous proposons tout d'abord de découvrir, dans une traduction assez littérale, la structure du texte, en chiasme (c'est-à-dire croisée, en effet de miroir) des versets 4 à 10 que nous nous proposons par la suite, de justifier[5] et surtout d'interpréter.

1. Puisque nous travaillons avec (Lui), nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu.

2. Il dit en effet : « Au temps favorable, je t'ai exaucé, et au jour du Salut, je t'ai secouru »[6].

C'est maintenant le temps bien propice, c'est maintenant le jour du Salut.

3. Nous ne souhaitons surtout en rien[7] provoquer, notre service en serait stigmatisé,

4. au contraire, en tout, nous nous montrons nous-mêmes serviteurs de Dieu,

---

[3] On trouve le même procédé stylistique en 2 Co 11,23-27, avec un contenu proche de notre passage : longue liste des vicissitudes du ministère apostolique de Paul.

[4] Comme le remarquent par exemple E.B. Allo, *Saint Paul – Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1956, *ad. loc*. et Francis Baudraz, *Les épîtres aux Corinthiens*, Genève, Labor & Fides, 1965, p. 167. Maurice Carrez, *La deuxième Épître de Paul aux Corinthiens*, CNT 2e série, VIII, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 159, envisage même, à la suite de J.F. Collange, une pièce poétique déjà travaillée par Paul et réutilisée pour la lettre.

[5] M. Carrez, *op. cit.*, p. 158s, signale aussi un chiasme et propose un découpage en 4 strophes (v. 5 – vv. 6-7 – vv. 7-8 – vv. 9-10), qui tient compte de l'emploi des prépositions, mais arrêté surtout en fonction de critères de contenus assez vagues : « neuf difficultés extérieures dans l'exercice du ministère apostolique (1re strophe) », « huit qualités venant de Dieu » (2e strophe), etc.

[6] Citation d'És 49,8, d'après la version des Septante.

[7] Dans le grec : *en mèdeni*, qu'il vaut mieux rendre par « en rien » plutôt que « personne » (TOB, NVS, etc.) du fait de la paire opposée formée avec *en panti*, « en tout » (au v. 4). Cette opposition rien/tout se retrouve, pour former inclusion, à la fin du passage.

Dans une grande persévérance

A. **Dans** les détresses
Dans les contraintes
Dans les angoisses

5. B. **Dans** les coups
Dans les prisons
Dans les émeutes

C. ***Dans*** les labeurs
Dans les veilles
Dans les jeûnes

6. D. **Dans** la pureté
Dans la connaissance
Dans la patience
Dans la bonté

D'. **Dans** l'Esprit-Saint
Dans l'amour sincère
7. **Dans** la parole de Vérité
Dans la puissance de Dieu

8. C'. ***Par*** les armes de la justice, offensives et défensives
Par la gloire et le mépris
Par la bonne et la mauvaise réputation

B'. (Considérés) **comme** menteurs et (pourtant) véridiques
9. **Comme** inconnus et (pourtant) bien connus
Comme moribonds et voilà que nous vivons,

A'. **Comme** châtiés mais pas mis à mort,
10. **Comme** attristés mais toujours dans la joie,
Comme pauvres, mais faisant bien des riches,

Comme n'ayant rien, et nous possédons tout !

1. L'introduction : vv. 1-3

Au verset 1, *parakaloumen*, « nous vous exhortons », indique explicitement l'intention de Paul : encourager, persuader ses lecteurs,

bref, énoncer une parole performative, apte à produire un changement positif chez l'auditeur. Car s'il est vrai que l'exhortation s'adresse toujours dans les écrits de Paul à des « frères », des chrétiens (cf. Rm 12,1 ; 16,17 ; 1 Co 1,10 ; 16,15 ; etc.), l'appel qu'il leur adresse ici est celui de la réconciliation (*katallagè*) avec Dieu. Même si elle figure en 2 Co 5,18s comme un synonyme du salut accordé en Christ une fois pour toutes (les emplois du verbe *katallagô* sont à l'aoriste), elle est posée en 5,20 comme une exigence toujours actuelle dans la vie des Corinthiens. Certes, ils ont reçu la Grâce, mais ils doivent prendre garde à ne pas l'avoir reçue « en vain » (6,1). L'importance de l'enjeu spirituel, voire sotériologique, n'est sans doute pas pour rien dans le soin que Paul a mis à formuler son appel. Comme au moment de leur conversion initiale, ce dernier réclame de la part des Corinthiens une décision radicale[8]. Le salut est chez Paul à la fois un don, définitivement accordé en Christ par Dieu et une exigence qui attend une réponse immédiate.

Au verset suivant, la citation d'Ésaïe inscrit l'exhortation de Paul dans la veine prophétique de l'Ancien Testament. Paul écrit bien sûr en grec, mais a recours au génie de la poésie hébraïque. À commencer par ce double parallélisme grammatical et sémantique du v. 2, citation en forme d'exorde qui « donne le ton », annonce et inaugure la série des figures de style dont regorgent les vv. 3 à 10. On sait l'usage abondant que les prophètes vétérotestamentaires font de la poésie. Une poétique qui n'est pas seulement verbale mais s'incarne aussi dans leur corps, leur propre vie (cf. par exemple Jérémie qui traduit ses oracles en métaphores voire en gestes symboliques, ou Osée qui reproduit dans son mariage avec Gomer le drame conjugal que YHWH vit avec Israël infidèle à l'alliance). La promesse d'És 49,8 s'adresse au serviteur souffrant de YHWH, identifié dans ce passage à Israël, en tant que témoin du Seigneur auprès des nations. Nous rejoignons ceux qui estiment que Paul applique cette exhortation à lui-même et non pas aux destinataires de son Évangile[9]. Paul invoque ici indirectement le secours du Seigneur pour interpeller les Corin-

[8] Cf. Jean-François Collange, *Énigmes de la 2e Épître de Paul aux Corinthiens*, Cambridge, 1972, p. 287, qui évoque un appel eschatologique « renouvelé ».

[9] Notamment P. Jones, *op. cit.*, p. 117. Contre Carrez, *op. cit.*, p. 158, et la note de la TOB qui voit dans ce « temps du salut » la période comprise entre la mort et la résurrection du Christ et son retour, pendant laquelle les humains sont appelés à se convertir. M. Gignilliat, « A Servant Follower of the Servant: Paul's Eschatological Reading of Isaiah 40-66 in 2 Corinthians 5,14-6,10 », *HorBibTheol* 26/2004, pp. 98-124, voit aussi un rapprochement opéré par Paul entre le sort dramatique des serviteurs en És 53–66 et le sien propre, décrit aux vv. 3-10, après qu'il a identifié les figures du serviteur souffrant d'És 53 et du Christ en 2 Co 5,21.

thiens, un peu comme le poète antique la Muse, pour l'inspirer ! Le « moment favorable » (*kairos*), c'est l'« ici et maintenant » de la proclamation de l'Évangile (cf. 1 Co 1,21 ; Rm 10,16-17).

C'est au verset 3 que commence la longue phrase qui ne se terminera qu'au v. 10. Il vaut lui aussi un examen attentif.

Le terme central est *proskopè* (obstacle, objet de scandale, à l'accusatif). Paul le met en valeur de deux façons.

1) Sur le plan du rythme, les mots qui le précèdent comme ceux qui le suivent comptent exactement onze syllabes.
2) Paul fait précéder et suivre ce mot central d'une même allitération : [mè]- [m]- [mè]- [di]. Elle donne à cette incise de l'apôtre une tonalité quasi « musicale »[10]. C'est la recherche de cet effet particulier d'allitération qui conduit Paul à choisir un verbe rare dans le Nouveau Testament (*mômaomai*, seul autre emploi en 2 Co 8,20), « blâmer, railler, se moquer » :

Mèdemian en mèdeni didontes ***proskopèn****,*
hina mè mômèthè hè diakonia

La phonétique accentue cette mise en valeur du mot central, par le contraste qui oppose les consonnes sonores (c'est-à-dire dont la prononciation fait vibrer les cordes vocales) [m], [d], aux occlusives sourdes de *proskopèn* ([p], [k]), mot très rare dont on peut comprendre que Paul l'a également choisi pour ses sonorités. L'allitération est un procédé fréquent non seulement dans les oracles prophétiques de l'AT, mais aussi chez les poètes antiques, notamment dans le corpus de la poésie latine[11]. Paul, dont les références littéraires ne se limitent pas à la poésie biblique, comme l'atteste Luc en Ac 17,28, a pu aussi leur emprunter cette figure[12] pour en jouer ici avec brio.

---

10 Enrichie d'une « harmonique » supplémentaire dans la première partie du vers, la quadruple récurrence du son [d].

11 Entre mille exemples, voir Virgile, *Énéide*, Livre IV, vers 6-9, ou 72, texte établi et traduit par J. Perret, Paris, Les Belles Lettres, 1977, pp. 110, 113. Pour une restitution dans le génie poétique français de la « musique » de l'Énéide, cf. Jean-Pierre Chausserie-Laprée, *Œuvres Complètes de Virgile, 1. L'Énéide*, Paris, La Différence, 1993. Professeur de stylistique latine à l'Université d'Aix-Marseille, J.-P. Chausserie-Laprée confiait en 1981 à l'auteur de cet article, alors son étudiant, qu'il tenait Paul pour l'un des plus grands écrivains…

12 Sur la double culture rhétorique de Paul, celle qui lui vient du judaïsme et celle héritée du monde gréco-romain, cf. Christophe Jacon, *La sagesse du discours ; analyse rhétorique et épistolaire de 1 Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 2006.

Les versions en français que nous avons consultées de 2 Co 6,3 ne la restituent évidemment pas :

« Nous ne donnons de sujet d'achoppement à personne, pour que le ministère ne soit pas pris en défaut » (NBS). « Nous ne voulons d'aucune façon scandaliser personne, pour que notre ministère soit sans reproche » (*TOB*). « Nous ne donnons aucun sujet de scandale en quoi que ce soit, afin que notre ministère ne soit pas un sujet de blâme » (BJ). Les traductions conçues sur le principe de l'équivalence dynamique (BFC par exemple) non plus, a fortiori.

Nous avons proposé l'essai suivant de transposition sur les plans phonétique et rythmique (récurrences de [s] qu'accompagne un [r] solidaire et auxquelles répond un [z] final). Il est forcément insatisfaisant.

« Nous ne souhaitons surtout en rien **provoquer**, notre service en serait stigmatisé ».

2. Une énumération bien ordonnée

Même le lecteur pressé remarquera d'entrée que chacun des termes de cette longue énumération est introduit par une préposition. Paul en utilise successivement trois.

1) (vv. 4-7) *en*, « dans » avec idée de moyen pour le premier emploi (dans = par une grande persévérance) puis de lieu (au sens de circonstances) dans les neuf emplois suivants, eux-mêmes répartis par groupes de trois :

- Trois termes généraux, désignant diverses sortes de souffrance (détresses, contraintes, angoisses).
- Trois occasions précises de souffrances infligées à Paul : coups, prison, émeutes.
- Trois types d'épreuves que l'apôtre endure volontairement, voire s'inflige lui-même pour les nécessités de son ministère : labeurs, veilles et jeûnes. Ici, plus que de simples circonstances qui exigent de l'apôtre beaucoup de persévérance (*hypomonè*), il s'agit des modalités d'exercice de cette persévérance par l'apôtre. Le sens de la préposition *en* s'infléchit de « dans » vers « par ».

Et voilà, subtilement amené, un glissement de sens de la préposition *en*. À présent Paul développe ce qui lui donne la force de tenir et de résister aux coups de l'adversité, de « rester là » (sens littéral du verbe *hypomenein*) : il énumère les moyens, les ressources de son ministère d'apôtre :

- Pureté, connaissance, patience, bonté : quatre dons manifestés par l'apôtre. Paul use encore d'allitérations ici encore pour les lier deux à deux, et paire à paire : *en agnotèti/en gnôsei* (par la pureté, par la connaissance), *en makrothymia/en Chrèstotèti (par la patience, par la bonté)*. Donnons la parole à un spécialiste pour apprécier la technique de Paul : « La correspondance est très riche puisqu'on a plutôt affaire à de véritables *échos syllabiques* : identité des deux consonnes, pour ***agno**tèti/**gnô**sei*, et, dans le cas de *ma**kroth**ymia/**Chresto**tèti*, l'armature consonantique des deux séquences dissyllabiques (kr. th./khr.. t.) est presque la même avec, en plus, une voyelle commune (o) déjà présente dans le premier couple – qui glisse, d'un mot à l'autre, de la première à la seconde syllabe »[13].
- Esprit Saint, amour sincère, parole de vérité, puissance de Dieu : les sources, l'origine des quatre dons précédemment énumérés. Cette distinction d'avec la série précédente s'accompagne d'un changement dans la syntaxe : les quatre substantifs sont suivis d'un adjectif ou d'un complément.

Par ce glissement sémantique de la préposition *en* de l'idée de lieu à celle de moyen, Paul passe à la préposition suivante :

1) (v. 8) *dia* introduit trois paires de substantifs. Cette préposition peut indiquer comme son équivalent français « par » soit un moyen, soit un lieu où des circonstances traversées : « à travers ». Gloire et mépris, bonne et mauvaise réputation pourraient, à première lecture, appartenir à cette seconde catégorie, mais nous pouvons aussi rapprocher ce verset de 2 Co 12,9 (cf. aussi 11,30), où Paul témoigne avoir reçu du Seigneur l'assurance que dans sa faiblesse même, le Seigneur exerce sa puissance, et qu'il peut donc se « glorifier » même de ce qui n'est pas estimable aux yeux des hommes[14]. Nous n'hésitons donc pas trop à comprendre *dia* comme signifiant à la fois « par, à travers » et « au moyen de » dans les trois emplois de ce verset. Si l'apôtre peut persévérer et mener la mission qui lui est confiée, c'est au moyen non seulement des armes « qui ne sont pas humaines » (cf. 10,4), celles de la justice qu'il reçoit en Christ, mais aussi au moyen

---

[13] Analyse de Jean-Pierre Chausserie-Laprée (dans une correspondance du 2 juillet 2015).

[14] Sur les notions de glorification et d'orgueil dans l'épître, cf. Éric Fuchs, « La faiblesse, gloire de l'apostolat selon Paul. Étude sur 2 Corinthiens 10-13 », *ETR* 1980/2, pp. 231-253.

et au travers du retournement paradoxal de ses faiblesses en puissance de Dieu, par la grâce.

2) v. 9) *hôs*, enfin, préposition signifiant « comme », introduit deux séries de trois antithèses qui soulignent et développent cette condition paradoxale du ministère de Paul. Le premier terme de chacune de ces antithèses, introduit par *hôs*, traduit un jugement porté sur Paul (menteur, inconnu, moribond), puis sa condition misérable (châtié, attristé, pauvre), bref désigne ce qu'est Paul aux yeux des hommes. Le second terme désigne ce qu'il est réellement en Christ. Une septième et dernière antithèse résume l'ensemble : Paul n'a rien pour lui aux yeux des Corinthiens, et il n'est rien en lui-même. Mais (en Christ), il a tout reçu. À l'instar de son maître (cf. 8,9), il peut enrichir les Corinthiens de sa pauvreté.

3. Interpréter la structure du texte

Il nous faut vérifier à présent le bien-fondé de la disposition concentrique que nous proposons pour ces vv. 4 à 10 en mettant en évidence sa signification. Si l'on en restait à une lecture linéaire de 2 Corinthiens, en négligeant l'usage que fait Paul du chiasme et en s'imaginant que sa pensée suit un cheminement pareillement linéaire, on partagerait à propos de ce passage l'opinion de Plummer sur la Seconde Épître aux Corinthiens : « En ce qui concerne l'épître elle-même, il vaut mieux parler de 'contenus' que de 'plan'. À part trois parties nettement délimitées (chs. 1–7 ; 8–9 ; 10–13), on n'en trouve pas vraiment. Dans chacun de ces trois sous-ensembles, l'apôtre semble avoir dicté ce qu'il avait à dire au fur et à mesure que cela lui venait à l'esprit et au cœur, sans trop se soucier de le mettre en ordre logique »[15].

En 2 Co 6,4-10, deux parties s'opposent autour d'un axe central coupant le v. 6. La première, on l'a vu, évoque les souffrances endurées ou assumées par Paul dans l'exercice de son apostolat, et les moyens qu'il déploie pour y faire face. La seconde évoque aussi ces souffrances et ces moyens, mais dans une toute autre perspective :

[15] A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, ICC ; Edinburgh, T. & T. Clark, 1915, p. xx (notre traduction). Cité par Craig Blomberg, « The Structure of 2 Corinthians 1-7 », *Criswell Theological Review*, 4.1/1989, pp. 3-20, qui met en évidence une architecture en chiasme de toute la première partie de l'épître (1,1–7,16). L'article, dont les notes fournissent une abondante bibliographie sur l'usage du chiasme dans le NT, est disponible en ligne (consulté le 01/07/2015) : https://faculty.gordon.edu/hu/bi/ted_hildebrandt/ntesources/ntarticles/ctr-nt/blomberg-2cor1-7-ctr.htm.

– Détresses, contraintes et angoisses (A) engendrées par la répression, l'affliction et la pauvreté que subit Paul ne l'empêchent pas de rester vivant, joyeux et de s'estimer riche (A').
– les coups, la prison, les tentatives de lynchage (B) signent le rejet des hommes qui méconnaissent l'apôtre, le tiennent pour menteur voire le laissent pour mort et pourtant il se sait connu, reconnu pour véridique, vivant (B').

Nous retrouvons cette transformation dans l'opposition entre C et C', ainsi qu'entre D et D' : l'ascèse, les contraintes que Paul endure volontairement (C) ne sont pas le fait d'un quelconque stoïcisme, mais le corollaire de cette vérité qu'il a découverte : sa faiblesse, c'est sa force (C'). Enfin ce qui pourrait être perçu comme un étalage de vertus quelque peu outrecuidant (D) devient reconnaissance pour les dons reçus (D').

Résumons. Ce qui est condition ou identité imposées par les hommes et les circonstances en A, B, C, D cède symétriquement et de façon antithétique la place en D', C', B', et A' à une condition et une identité nouvelles, données par l'Évangile dont Paul est porteur et peut enrichir les autres. La première partie, c'est la vie de Paul d'un point de vue « horizontal ». Ce qu'un historien, voire un psychologue, pourrait dire de sa vie, tant intérieure qu'extérieure, privée que publique. La deuxième partie, c'est la vie du même Paul, mais du point de vue « vertical », devant Dieu.

Les correspondances sémantiques que nous venons de relever s'accompagnent de correspondances formelles, soigneusement disposées comme autant de marqueurs de cette structure concentrique, notamment en ce qui concerne l'emploi des prépositions :
– 1 + 3 + 3 fois *en* pour A et B, 3 + 3 + 1 fois *hôs* pour B'et A'.
– Pour C et C', le jeu de rapprochement du sens des prépositions *en* (en C) et *dia* (en C') est subtil : « dans » (les labeurs, les veilles, les jeûnes) associe à l'indication de circonstances une indication de moyen, alors que « par » (les armes de la justice, la gloire et le mépris, la bonne et la mauvaise réputation) associe à l'indication de moyen celle des circonstances !
– Pour D et D', 4 fois *en*.

Un chiasme vise à mettre en valeur une idée, une expression, une phrase qui constitue l'axe central autour duquel se répondent

symétriquement les deux parties qui le constituent[16]. Ici, il n'y en a pas ! Du moins, l'axe est invisible car non formulé. C'est celui autour duquel peut basculer ainsi la condition de l'apôtre, condition dont l'aspect paradoxal trouve son expression la plus forte tout à la fin de la phrase : lui qui n'a rien, il possède tout. Nous pouvons nommer cet axe par une expression chère à l'apôtre : ce basculement de sa condition, il le vit *en Christ*.

Conclusion : RIEN et TOUT

Un procédé littéraire très courant dans l'Antiquité (notamment proche-orientale), la structure en chiasme, est mis au service non seulement d'une rhétorique, comme nous l'avons souligné en introduction, mais aussi, et surtout, de l'expression d'une vérité théologique que l'apôtre n'aura de cesse d'argumenter et de développer dans l'ensemble de l'Épître, notamment aux chapitres 10 à 13. Paul ne veut pas se glorifier de mérites et qualités humaines, il refuse la compétition avec ceux qu'il appelle les « super-apôtres », tentation à laquelle les attentes des Corinthiens pourraient le pousser à céder. Il ne veut que ressembler à son Seigneur, élevé dans l'abaissement même de la croix. C'est là qu'il trouve la Grâce. La paire « rien/tout » se retrouve, on l'a signalé (cf. note 7), aux deux extrémités du chiasme, comme pour en souligner la structure et le sens profond. Sans la grâce communiquée par la croix de Jésus-Christ, Paul n'est rien, et n'a rien. Par elle, devant Dieu, il est tout et possède tout[17]. Cette condition de l'apôtre est partagée par tous ceux et celles qui ont placé leur confiance en Jésus-Christ. ■

---

[16] Par exemple en 1 S 2,1-10, le « cantique d'Anne », entièrement structuré en chiasme, cet axe est constitué par l'affirmation centrale de la souveraineté de YHWH : « YHWH fait mourir et il fait vivre, il envoie au séjour des morts et il en fait remonter ». Cf. Ch. Desplanque, « Le cantique d'Anne, poésie et adoration », *Hokhma* 24/1983, pp. 4ss.

[17] Ce paradoxe de la vie chrétienne se traduit en 2 Co 4,7–5,10 par une longue série d'antithèses : trésor/vases de terre ; puissance de Dieu/non la nôtre ; pressés.../pas écrasés ; désemparés/pas désespérés ; ... en nous, la mort à l'œuvre/en vous, la vie... ; l'homme extérieur se détruit/l'homme intérieur se renouvelle, etc. Dans la structure en chiasme que repère C. Blomberg pour 2 Co 1–7, le sous-ensemble formé par 4,7–5,10 est justement le symétrique de 6,1-10. L'axe central autour duquel le chiasme est construit étant constitué par 5,11-21, consacré au ministère de la réconciliation (art. cit., p. 9).

Ḥokhma 108/2015, pp. 79-96

La *lectio divina*, prier la Parole

par Sylvain Stauffer,
étudiant en théologie à la faculté de Lausanne (Suisse)[1]

1. Introduction

La lecture de la Bible et la prière sont des composantes essentielles de la vie de foi de nombreux chrétiens. Bien souvent ces deux éléments se nourrissent mutuellement. Il peut même arriver qu'ils coïncident ; par exemple, lorsque nous prions avec les psaumes ou que nous lisons des textes bibliques dans un esprit de prière, à l'écoute d'une parole qui nous soit adressée. Cela dit, il n'est pas toujours facile d'entendre cette parole ou d'entrer en dialogue avec celui que nous cherchons. Nous ne savons pas toujours comment nous y prendre ou par quoi commencer. La tradition appelée *lectio divina* propose un chemin pour vivre cette prière de la Parole.

La *lectio divina* peut être définie comme une lecture priée de la parole de Dieu[2]. Selon cette définition, les chrétiens de toutes les époques, et les juifs avant eux, l'ont pratiquée. Au fil du temps, cette prière de la Parole a évolué. De nombreux auteurs ont écrit à son sujet et au XIIe siècle Guigues II le Chartreux rédige un traité qui constitue jusqu'à aujourd'hui la référence sur cette tradition. Dans ce travail, c'est cette manière de prier la Parole, en quatre étapes, que nous appellerons *lectio divina*.

Depuis plusieurs siècles la *lectio divina* a donc nourri la prière de l'Église et proposé aux chrétiens un itinéraire pour se mettre à l'écoute de la Parole. Elle indique un chemin pour méditer les Écritures, lieu de la révélation du Seigneur. Elle aide aussi le priant à se

---

[1] Cet article est issu d'une dissertation rédigée dans le cadre d'un cours d'homilétique, sous la direction du professeur Félix Moser, de la Faculté de Neuchâtel.

[2] Enzo Bianchi, *Prier la Parole. Une introduction à la lectio divina*, Vie monastique nº 15, Abbaye Saint-Marie du Mont, Mont des Cats, Éditions de Bellefontaine, 2008, p. 25 (ci-après Bianchi).

laisser interpeller et peut-être façonner par un message toujours à découvrir.

Nous commencerons par revenir sur quelques moments historiques importants de la prière de la parole de Dieu. Nous présenterons ensuite les quatre échelons de la *lectio divina*. Finalement, nous nous demanderons quels peuvent être les fruits de la pratique de cette prière et comment elle peut constituer une aide dans la préparation d'une prédication. Nous pensons notamment que l'écoute priante de la Parole peut compléter l'analyse exégétique et la réflexion personnelle.

2. La *lectio divina* dans l'histoire

Prier les Écritures est une pratique très ancienne. Selon Enzo Bianchi, la méthode de lecture priante de la Bible que nous appelons *lectio divina* est « aussi ancienne que l'Église », elle trouverait même ses origines au-delà, puisqu'elle a « de profondes racines dans le judaïsme »[3].

L'expression *lectio divina* se trouve pour la première fois dans les écrits d'Origène. Il y exhorte Grégoire le Thaumaturge à ne pas se contenter de commentaires de la Bible, mais à remonter directement à la source. Il distingue déjà trois étapes dans cette lecture priante de la Bible : frapper, chercher et demander[4]. « La période patristique dans son ensemble est le creuset où s'est élaborée la tradition de la *lectio divina* »[5]. De nombreux témoignages montrent en effet que la lecture de la Bible était un élément essentiel de la spiritualité des Pères. Outre Origène, citons notamment Clément d'Alexandrie, saint Antoine et les Pères du désert, Cassien, saint Benoît ou Grégoire le Grand. Ils ont tous exhorté à la fréquentation assidue des Écritures comme source et nourriture de la vie spirituelle[6]. Si certains Pères appelaient particulièrement les religieux et les moines à lire souvent la Bible, d'autres, comme Jean Chrysostome, insistaient sur l'importance pour tout chrétien de se nourrir de la Parole de Dieu. Après avoir écouté la lecture de la Bible à l'église, dit-il, « une fois retirés chez nous, offrons une double table, celle de la nourriture et celle de

---

[3] Bianchi, p. 79.

[4] Christophe de Dreuille, *Lectio divina. Un chemin pour prier la Parole de Dieu*, Cahiers Evangile n° 164, Paris, Cerf, 2013, p. 6. (ci-après Dreuille).

[5] Dreuille, p. 7.

[6] Dom Guy-Marie Oury, *Chercher Dieu dans sa Parole. La lectio divina*, France, C.L.D., 1982, pp. 50-63.

l'écoute ; que le mari dise ce qui a été dit, que la femme l'apprenne, que les enfants l'écoutent aussi, que même les serviteurs ne soient pas privés de cette écoute. Fais de ta maison une église ». Ou encore : « Je ne suis pas religieux ni solitaire, dit-on, j'ai une femme et des enfants, et j'ai le soin d'un ménage. Telle est en effet la grande plaie de notre temps, on croit que la lecture de l'Écriture n'est bonne que pour les religieux, au lieu que les gens du monde en ont encore plus besoin qu'eux. Car ceux qui sont au milieu du combat, et qui reçoivent tous les jours de nouvelles plaies, ont plus besoin de remèdes que les autres »[7].

Les chrétiens se sont donc toujours nourris de la Parole. Ils l'ont fait en lisant, en écoutant et en priant les Écritures. Ils ont aussi médité sur les étapes de cette prière. Au XIIe siècle, Guigues II le Chartreux va produire une synthèse de cette tradition dans sa *Lettre de Dom Guigues le Chartreux au Frère Gervais sur la vie contemplative*[8]. Il y présente notamment les quatre échelons qui forment les étapes de la *lectio divina*. Il n'est ni le premier ni le dernier à avoir écrit sur cette manière de prier la Bible, mais la qualité, la précision, l'équilibre et la clarté de son texte restent « inégalés ». Ainsi cette lettre est aujourd'hui la référence « la plus importante sur la pédagogie de la *lectio divina* »[9]. Elle est d'ailleurs citée, voire reproduite, partiellement ou entièrement, dans tous les livres que nous avons lus sur ce sujet.

Dans ce très bref parcours sur la *lectio divina* dans l'histoire, signalons enfin ce qui s'est produit plus près de nous, après le concile Vatican II. En libérant la Parole, en la démocratisant, ce dernier a ouvert la voie à de nombreuses publications sur la lecture priante de la Bible, permettant ainsi aux chrétiens, catholiques notamment, de se réapproprier cette tradition millénaire. Cela a aussi permis que se multiplient les initiatives pour créer des groupes de prière autour de la Parole dans les communautés locales et même sur internet[10].

3. Les quatre échelons

Nous allons maintenant présenter les quatre échelons de la *lectio divina*. Mais voici tout d'abord un résumé qui permettra, avant

---

[7] Jean Chrysostome, cité par Dreuille, p. 9.

[8] Guigues II le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative (l'échelle des moines)*, Paris, Cerf (SC), 1970, pp. 82-123.

[9] Dreuille, p. 18.

[10] Dreuille, notes pp. 54-55 et 57.

d'entrer plus dans les détails, d'en avoir une vue d'ensemble. « De la *lectio*, qui consiste à lire et relire un passage de l'Écriture Sainte en en recueillant les principaux éléments, on passe à la *meditatio*, qui est comme un temps d'arrêt intérieur, où l'âme se tourne vers Dieu en cherchant à comprendre ce que sa Parole dit aujourd'hui pour la vie concrète. Vient ensuite l'*oratio*, qui nous permet de nous entretenir avec Dieu dans un dialogue direct, et qui nous conduit enfin à la *contemplatio* ; celle-ci nous aide à maintenir notre cœur attentif à la présence du Christ, dont la parole est une *'lampe brillant dans l'obscurité, jusqu'à ce que paraisse le jour et que l'étoile du matin se lève dans nos cœurs'* (2 P 1,19) »[11]. Précisons encore que ces différents degrés sont intimement liés entre eux. « Les premiers sont de peu ou de nul profit sans les suivants, et les suivants ne sont jamais acquis ou le sont rarement sans les précédents »[12].

3.1. La lectio

Avant même la première étape, la lecture, Enzo Bianchi insiste sur l'importance de demander l'aide du Saint-Esprit. Prier la Bible comme Parole de Dieu présuppose de croire que le texte biblique peut devenir pour nous une parole. Or, pour ouvrir nos yeux et nos oreilles à cette parole, pour nous guider dans cette écoute, l'aide de l'Esprit-Saint est nécessaire « car l'Écriture ne devient parole vivante que par l'Esprit »[13].

Après l'épiclèse, la première étape est donc la lecture de la Bible. Dans la perspective des auteurs que nous avons lus, il ne s'agit pas seulement de lire un texte, mais de se mettre à l'écoute de Dieu qui parle. « Le croyant est ainsi placé d'emblée face à l'originalité de la prière biblique et chrétienne. En effet, en dehors de la révélation, lorsque l'homme cherche à se tourner vers le monde céleste, il prend l'initiative de solliciter les divinités dans l'espoir qu'elles l'écoutent et lui répondent. La prière biblique s'inscrit dans un mouvement inverse. Elle a cette particularité d'être d'abord un accueil de la Parole de Dieu, avant que l'homme prenne à son tour la parole. C'est à cette conversion de mentalité que nous invite cette première étape de la « lecture » »[14].

---

[11] Benoît XVI, message du 22 février 2006, cité par Dreuille, p. 19.

[12] Guigues II le Chartreux, p. 109.

[13] Bianchi, p. 47.

[14] Dreuille, p. 26.

3.1.2. (Ré) apprendre à lire

La lecture priante de la Bible appelle à un déplacement de nos habitudes. En effet, dans nos vies quotidiennes, nous sommes accoutumés à intégrer, à emmagasiner une grande quantité d'informations. De plus, nous avons tendance à lire vite, en diagonale, distraitement. Or ce qui est requis dans cette première étape est au contraire une lecture plus patiente, plus lente, « une lecture prolongée, paisible, gratuite, faite avec attention et disponibilité »[15]. C'est ainsi seulement que l'on pourra accueillir la parole de Dieu.

Pour aider à le comprendre, Christophe de Dreuille compare les Écritures à des lettres envoyées par le Christ. Lorsque nous recevons par exemple une facture, nous survolons le texte, nous n'en gardons que ce qui nous paraît intéressant ou nécessaire. À l'inverse, si nous recevons une lettre d'un proche, nous la lirons avec attention, sans oublier un seul mot, parfois à plusieurs reprises, et nous nous mettrons dans de bonnes conditions pour le faire. C'est ainsi que la Bible devrait être lue, comme une lettre du Christ. La différence toutefois entre la lecture d'un courrier et celle de la Bible est que la première « compense l'absence de son rédacteur, tandis que la *lectio* nous invite à découvrir dans la lettre des Écritures la voix de celui qui est présent »[16]. Dans cette phase de lecture, il s'agit donc de se souvenir qu'en lisant « nous ne cherchons pas d'abord des connaissances ni des informations, mais nous guettons une voix »[17].

3.1.3. Accueillir

Deux attitudes au moins sont importantes pour se rendre disponible et accueillir la parole de Dieu : le détachement et l'attention.

Le détachement

Enzo Bianchi nous invite au détachement, de nous-mêmes et de nos besoins, pour ne pas attendre que la lecture réponde à un besoin. Il souligne l'importance de rester ouvert à ce qui nous est offert, de « nous défaire de tout égocentrisme pour ne plus regarder et chercher que Dieu »[18]. Le priant est appelé à être sans attente précise, sans préjugé, pour que Dieu puisse déposer en son cœur ce qu'il veut lui dire aujourd'hui.

---

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*

[18] Bianchi, p. 50.

L'attention

L'attention est également nécessaire. Être attentif c'est se mettre dans une attitude d'écoute. Il s'agit d'être attentif « non seulement au message, mais à celui qui prononce le message »[19]. La première étape de la *lectio* ne se fait donc pas avec un esprit critique, « mais avec une attention cordiale »[20], à Dieu d'une part et à ce qu'il veut nous dire d'autre part.

Plusieurs éléments peuvent favoriser cette attention au texte : la lecture à haute voix, l'écriture du texte, ou même le chant. Il est conseillé aussi de garder un temps de silence entre chaque lecture, « pour que la Parole de Dieu s'enfouisse en nous et rejoigne notre cœur »[21].

3.1.4. Écueils à éviter

Ch. de Dreuille nous met en garde contre deux écueils. Le premier peut se présenter si nous prions un texte connu. Nous risquons alors de le lire en le survolant, simplement pour nous le remettre en mémoire. De plus si le texte a déjà joué un rôle important dans notre vie spirituelle, nous risquons de le comprendre avec les lunettes de notre passé. Ainsi nous ne le laissons pas être parole de Dieu pour nous *aujourd'hui*. Il s'agit donc d'accueillir le texte « comme si nous ne le connaissions pas encore, d'une part parce que nous-mêmes évoluons d'une lecture à l'autre, d'autre part parce que le texte biblique a suffisamment d'harmoniques pour que la voix du Seigneur s'y fasse entendre de manière nouvelle »[22]. Le deuxième écueil peut se présenter si nous ne connaissons pas le texte, et notamment s'il est difficile. Nous pouvons alors être tentés de lire tout de suite les notes de notre Bible, ou des commentaires. Or, dans cette première étape, nous sommes appelés à croire que la parole de Dieu peut nous rejoindre simplement. Il s'agit d'un acte de foi dans sa puissance. Dans cette étape, c'est l'attention au texte uniquement qui est demandée.

3.1.5. Rumination

La tradition chrétienne recommande au moins trois lectures. La première pour découvrir le texte et se mettre à l'écoute. « La deuxième pour mémoriser ce qui a été découvert », et la troisième « pour intérioriser ce qui a été reçu et le préparer pour la médita-

---

19 *Ibid.*, p. 52.

20 Dreuille, p. 27.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

tion »[23]. Les Pères parlent de rumination de l'Écriture comme d'une nourriture. Cette rumination, cette manducation, peut d'ailleurs continuer au-delà du temps de prière. Il s'agit en fait d'intégrer la Parole.

Au cours de ces lectures, nous sommes invités à être attentifs aux passages qui nous touchent, à ce qui s'impose à nous, à ce qui peut susciter en nous questions ou réticence. Il s'agit de ne pas refuser ce qui pourrait nous rebuter ou nous interpeller. « Ce qui a surgi à la première lecture pourra alors faire l'objet d'une attention plus particulière dans les deux suivantes »[24].

Au terme de ce premier échelon qu'est la lecture, « Il faut alors recueillir ce qui reste après avoir passé le texte au tamis des lectures successives [...] c'est cela qui est la parole que Dieu nous offre aujourd'hui »[25]. Et c'est à partir de cela que nous pourrons passer à la méditation pour creuser le sens de cette Parole.

3.2. La meditatio

La *meditatio* consiste à approfondir la signification de ce qui a été recueilli dans l'étape de la lecture. Il s'agit d'une part d'essayer de comprendre le texte pour lui-même et d'autre part d'en comprendre sa signification pour nous aujourd'hui. Si nous distinguons ces deux aspects pour en faciliter la présentation, ils sont en fait, nous le verrons, souvent très liés.

3.2.1. Approfondir le texte

3.2.1.1. Deux questions

Comment creuser la signification de ce qui a été recueilli ? Deux questions peuvent y aider. Tout d'abord : « Qu'est-ce que ce texte nous dit de Dieu lui-même ? ». Et ensuite : « Qu'est-ce qu'il nous dit pour nous-mêmes ? Comment mettre la Parole en pratique ? »[26]. La première question vise à mieux connaître Dieu. Dans une relation, une parole dite n'est pas seulement un message pour celui ou celle à qui elle est adressée, elle dit aussi quelque chose de celui qui la donne, elle révèle ses intentions, son cœur. On peut donc ici réfléchir à ce que la Bible nous dit de Dieu et sur la manière dont il se relie aux hommes. La deuxième question nous conduit à la mise en pratique de la parole

---

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 34.

de Dieu. Dans ce cadre il peut être intéressant de scruter les réactions et les comportements des personnages bibliques. « C'est alors que nous pourrons en faire l'application à nous-mêmes et aux situations que nous connaissons »[27].

3.2.1.2. Trois étapes

En plus, ou en parallèle à ces deux questions, « la méditation s'enrichira en procédant de la manière suivante : chercher d'abord dans le texte biblique lui-même les significations qu'il recèle ; mettre ce texte en lien avec d'autres textes de l'Écriture ; éclairer enfin le texte par ce qu'ont déployé la Tradition chrétienne et le Magistère »[28]. Ici, Christophe de Dreuille, prêtre catholique, cite naturellement le Magistère comme source d'éclaircissement et d'interprétation. Bien sûr, tous les chrétiens ne partagent pas cette vision du Magistère mais sans forcément y voir une autorité définitive, il peut être profitable pour ceux qui le souhaitent, même non catholiques, de s'y référer tout comme aux conclusions d'autres instances théologiques.

Le texte seul

Nous pouvons utiliser les notes de notre Bible et des commentaires exégétiques pour mieux comprendre le contexte des textes et les intentions des rédacteurs. Il ne s'agit pas ici de faire une exégèse complète et formelle, mais de recueillir des éléments qui nous permettront de mieux saisir le sens du texte. Nous pouvons aussi nous aider de la lecture des Pères de l'Église, de leurs commentaires et homélies sur les Écritures.

Lien avec d'autres textes de l'Écriture

Selon une très ancienne tradition, l'Écriture s'interprète par l'Écriture. Nous pouvons donc mettre en lien les versets que nous souhaitons approfondir avec d'autres passages du livre qui les contient et même avec d'autres passages de la Bible. Ainsi pour lire un texte il faudrait idéalement connaître tout le livre biblique dans lequel il se trouve, ou même toute la Bible, aucun livre n'étant indépendant des autres selon le principe de l'unité de l'Écriture[29]. Toutefois, si nous ne connaissons pas bien tous les textes bibliques, nous pouvons nous aider d'une concordance ou des notes de notre Bible pour établir ces liens.

---

[27] *Ibid.*, p. 36.

[28] *Ibid.*

[29] Dreuille, p. 38.

Lecture ecclésiale

Il peut arriver que nous nous demandions si notre compréhension, notre interprétation est juste. Ici il faut tout d'abord se rappeler que la méditation sert avant tout à nous nourrir et à nous faire cheminer. D'autre part, vis-à-vis de ces doutes ou de ces questions nous pouvons aussi demander de l'aide dans la prière et faire confiance à l'Esprit pour nous guider. Enfin, le recours à la tradition, aux interprétations et aux commentaires qui ont été donnés au cours des siècles par d'autres croyants, peut nous aider à approfondir le texte, à éviter d'éventuelles erreurs d'interprétation, ou à nous orienter vis-à-vis de certaines questions qui seraient apparues.

3.2.2. Actualisation du texte

« Deux convictions ont constamment guidé les théologiens comme les spirituels ». La première est que si la Bible a été écrite il y a longtemps, la Parole qu'elle contient « n'est pas du passé, elle ne vieillit jamais » (Benoît XVI) », Dieu nous parle aujourd'hui. La seconde est que la révélation est toujours à réinterpréter et qu'elle continue « à se déployer dans la méditation et la vie des croyants »[30]. Il s'agit donc de dépasser une lecture simplement littérale ou historique du texte pour essayer d'en comprendre le ou les sens spirituels et de les appliquer à notre vie.

Finalement, « la méditation nous a permis de découvrir qui est celui à qui nous pouvons maintenant nous adresser, à quelle qualité de relation il nous appelle. Elle nous a même donné les mots pour formuler notre prière »[31].

*3.3. L'*oratio

L'oraison est le moment où le priant prend la parole et répond à Dieu. « Après les deux premières étapes qui ont permis d'accueillir la Parole de Dieu et d'en creuser le sens, vient le temps de la réponse du croyant à ce Dieu qui lui a parlé [...] Ce que trop souvent nous estimons être le commencement de la prière ne trouve en réalité sa place qu'après l'écoute et la méditation »[32]. Cette étape est importante, car elle déploie « le dialogue que veut le créateur avec celui qu'il a façonné »[33]. La réponse du croyant est donc en lien avec ce

---

[30] Dreuille, p. 36.

[31] *Ibid.*, p. 39.

[32] *Ibid.*, p. 40.

[33] *Ibid.*

qui a été entendu au cours des deux premières étapes. Elle peut se faire sous différentes formes, par exemple sous la forme d'une demande, d'une action de grâce, d'une louange, etc. La réponse peut même être une question ou une demande d'éclaircissement sur ce qui a été entendu.

Il nous semble ici important de rappeler que s'il y a une parole, il y a aussi une écoute. Dans les deux premières étapes il s'agissait d'écouter Dieu, or ici, miracle, c'est Dieu qui écoute. Comme le dit Daniel Bourguet, si notre écoute de la parole de Dieu est un cadeau et un geste d'amour que nous pouvons lui offrir, la réciproque est vraie aussi. « Le dialogue est échange de paroles, ce qui signifie qu'il est aussi échange d'écoute ! Quand l'un parle, l'autre lui offre son écoute comme un cadeau ; c'est un geste d'amour que d'écouter »[34].

C'est donc parce que le Seigneur nous a parlé que nous avons la possibilité de lui répondre. Cela est vrai de la Révélation, et cela est vrai aussi dans la *lectio divina*. Ce que nous avons entendu et médité sert de point de départ à notre réponse. Ainsi « les mots de la révélation nous fournissent les thèmes, le vocabulaire et les expressions de notre prière »[35]. La Bible est alors un lieu où l'on peut apprendre à prier. Les Psaumes sont une magnifique source d'inspiration, mais aussi tous les cantiques du Nouveau et de l'Ancien Testament, le Notre Père, et de manière plus générale tous les exemples d'hommes et de femmes qui, dans les deux Testaments, sont en dialogue avec Dieu et avec Jésus. Inspirés, guidés, aidés par ces textes, nous pouvons alors formuler notre réponse avec nos propres mots.

Dreuille propose notamment trois moments dans cette réponse. Tout d'abord nommer Celui à qui nous nous adressons, peut-être en lien avec les versets que nous avons lus. Ensuite, reformuler ce que nous avons entendu et compris. Enfin, nous pouvons exprimer notre réponse proprement dite. Cette réponse peut prendre plusieurs formes ; « demandes, prières, supplications, actions de grâce » (1 Tm 2,1).

« – La prière du pécheur qui implore le pardon de ses fautes ;

– la prière de réponse à l'appel du Seigneur. Le croyant se rend docile à l'Esprit, il s'engage à suivre le Christ et à accorder sa volonté avec celle du Père. Il demande à être aidé pour demeurer fidèle. C'est là que peut aussi trouver place la confession de foi ;

– la prière d'intercession pour les autres, proches ou lointains ;

– la prière de louange et, surtout, d'action de grâce.

---

[34] Daniel Bourguet, *La méditation de la Bible*, Lyon, Olivétan, 2007, p. 19. (ci-après Bourguet).

[35] Dreuille, p. 43.

Il y a dans cette énumération un itinéraire de réponse, qui part de nous-mêmes pour se décentrer progressivement et laisser une plus grande part aux autres et à Dieu lui-même. Il peut être utile de se demander parfois quelle est la place, dans notre prière de réponse, de chacune de ces formes d'expression. Le plus haut degré de notre réponse est l'action de grâce, au point que sa formulation même nous introduit déjà dans la contemplation »[36].

3.4. La contemplatio

La contemplation « est le temps du repos en Dieu. La parole échangée laisse la place au silence, un silence d'adoration, plein, riche et paisible »[37]. Pour essayer d'expliquer cette étape, Dreuille paraphrase le mot célèbre de Sacha Guitry : « Lorsqu'on vient d'entendre un morceau de Mozart, le silence qui lui succède est encore du Mozart », en disant que « la Parole de Dieu continue à résonner en nous, dans le silence intérieur qui succède aux paroles échangées »[38]. La contemplation est donc l'étape la plus passive, elle est « le don de la présence de Dieu que nous ne pouvons que recevoir gratuitement »[39]. Il n'est donc pas possible d'y arriver par nos propres forces, par nos efforts personnels.

Plusieurs auteurs mettent aussi en garde et précisent que « la réalité de la présence de Dieu ne se confond pas avec l'expérience sensible de sa proximité et de sa douceur qui est parfois offerte »[40], lorsque cela arrive c'est un cadeau, ce n'est pas le fruit de la contemplation. Enzo Bianchi écrit au sujet de cette dernière : « Il s'agit d'une expérience de foi, non d'une vision, car nous continuons à cheminer à la lumière de la foi et non des apparitions (cf. 2 Co 5,7) »[41]. Finalement, « la contemplation consiste à se rendre de plus en plus présent à celui qui est présent. C'est précisément l'objectif de la pédagogie de la *lectio divina* »[42].

---

36 *Ibid.*, p. 44.

37 *Ibid.*, p. 46.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*, p. 48.

41 Bianchi, p. 73.

42 Dreuille, p. 48.

3.5. Une cinquième étape : la mise en pratique

Bien que Guigues II le Chartreux n'en parle pas dans sa lettre, référence pour la *lectio divina*, certains auteurs plus modernes ajoutent une cinquième étape. Il s'agit de la mise en œuvre de ce que nous avons compris durant la prière[43]. « L'auditeur de la Parole doit devenir réalisateur de la Parole (Mt 7,24 ; Jc 1,22). C'est seulement ainsi qu'il va atteindre le but qu'il s'était fixé avec la *lectio divina*, c'est-à-dire la proximité, le voisinage de Dieu, la communion avec lui. La mesure de cette communion, exprimée en termes humains de « frères », « sœurs », « fils » utilisés par le Christ, est liée au fait d'accomplir la volonté du Seigneur, de faire passer en actes, à tout instant et en toute circonstance, la parole de Dieu (Mt 12,48-50) »[44]. Le fruit de l'accueil de la Parole est donc l'amour et le service du prochain. Et ceci rend témoignage au Seigneur. « S'engager donc à rendre concrète la Parole ; ainsi les hommes pourront rendre gloire au Père de ce que, avec la Parole, il produit en nous le vouloir et le faire ». La *lectio divina* est donc plus qu'une école de prière, « elle est aussi une école de vie »[45].

4. Les fruits de la *lectio divina*

Dans la plupart des textes que nous avons lus sur la *lectio divina*, les auteurs utilisent la parabole du semeur (Lc 8,4-8 ; Mt 13,3-9 ; Mc 4,3-9) pour développer leur propos et expliquer comment l'accueil de la Parole peut porter du fruit. Voyons cela à présent, avant de nous demander quel support la pratique de la *lectio divina* peut fournir à la prédication.

4.1. Se laisser façonner par la Parole

Prier régulièrement les Écritures aide à accueillir la Parole de Dieu dans le cœur, à la laisser grandir, comme les graines de la parabole, et porter des fruits. Autrement dit, la fréquentation régulière des Écritures aide les croyants à se familiariser avec la Parole et à l'inté-

[43] Nous pensons toutefois que pour les anciens la mise en pratique allait de soi. La réflexion, durant la méditation, sur l'actualisation et le déploiement dans nos vies de ce qui a été recueilli durant la lecture va dans ce sens. Quoi qu'il en soit, cette cinquième étape est peut-être utile à rappeler aux modernes qui dissocient souvent théorie et pratique.

[44] Bianchi, p. 76.

[45] *Idem.*

grer plus profondément. Cette intériorisation peut conduire à une évolution, une transformation de la personne. En effet, la Parole de Dieu est agissante et créatrice. « Le sens étymologique de 'Parole' (*dabar* en hébreu), c'est le fond des choses, ce qui en elles se trouve caché. Parler signifie exprimer ce qui est dans les choses, rendre visible et agissant ce qui leur est intérieur, comme leur réalité dynamique la plus profonde, leur vocation ». Ainsi, à plusieurs reprises dans la Bible, Dieu crée par sa Parole (Gn 1–2 ; Jn 1), et lorsqu'il nomme les choses, « il étend sur elles sa puissance, il les porte à réaliser leur vocation propre parce que sa Parole est efficace »[46]. Ainsi, en écoutant et en intériorisant l'Évangile, le croyant sera façonné par celui-ci.

4.2. La lectio divina comme pédagogie divine

Christophe de Dreuille parle de la pédagogie divine à l'œuvre dans la *lectio divina*. « La *lectio divina* n'est pas d'abord une méthode, mais une pédagogie divine, un processus qui, sous la conduite de l'Esprit Saint, permet à la Parole de Dieu semée dans le cœur des croyants de porter du fruit. Les méthodes sont multiples et adaptées à la diversité des situations et des époques. Mais elles contribuent toutes à mettre en œuvre d'une manière ou d'une autre la même pédagogie, dont les grandes lignes sont inscrites dans la révélation biblique elle-même »[47]. Cette pédagogie divine nous entraîne, notamment à travers une nouvelle conception du temps, à évoluer dans notre rapport au monde et à Dieu.

La valeur du temps

« La révélation biblique affirme, à rebours de la conception que l'homme s'en fait spontanément, la grâce du temps, sa valeur positive »[48]. Ainsi l'accueil et le déploiement de la Parole dans le cœur de l'homme doivent se faire dans le temps. Dans les Évangiles, la Parole est parfois comparée à une graine. Cette image nous aide à comprendre que le temps est quelque chose de positif. En effet, il faut du temps pour que la graine germe, se développe et produise du fruit. De même, c'est avec le temps que la Parole pourra prendre racine dans le cœur du croyant et qu'il pourra en approfondir le sens et la mise en pratique. Le temps est donc à accueillir comme un don de

---

46 Bianchi, pp. 27s.

47 Dreuille, p. 15.

48 *Ibid.*

Dieu, comme ce qui est nécessaire pour que la Parole se développe dans l'être humain et le façonne.

La part de Dieu et la part de l'homme

Cette image des graines nous prémunit également contre la tentation de vouloir mettre la main sur la Parole. Le processus de développement des graines n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu. En Mc 4,26-29 il est dit: « Qu'il dorme ou qu'il se lève, nuit et jour, la semence germe et pousse, il ne sait comment ». Toutefois, l'être humain a quelque chose à faire, sa part est d'être la bonne terre, c'est-à-dire disponible. Finalement, l'homme est appelé à « travailler activement le terrain pour accueillir la Parole, puis laisser la puissance de la Parole se déployer à son rythme et à son gré, sans en maîtriser le processus »[49].

Constance et persévérance

La dimension du temps, de la durée, nous apprend aussi la persévérance et la constance. Dans notre société où tout est de plus en plus rapide et où le temps doit être rentabilisé, cette dimension de la durée est nouvelle et d'autant plus importante. Dans la parabole du semeur racontée par l'évangéliste saint Luc, ce dernier précise que pour que le grain porte du fruit il faut de la constance (*upomonè*, Lc 8,15). « Pour saint Paul, qui en emploie souvent le terme et le met en lien avec l'espérance, la constance ou persévérance est l'une des principales caractéristiques de la vie chrétienne »[50].

Progression

« L'acceptation de la durée nous rend capables de progression »[51]. Cette progression vers un but est maintes fois représentée dans la Bible par le cheminement. Ceux d'Abraham, du peuple d'Israël dans le désert ou des disciples d'Emmaüs, notamment.

L'aujourd'hui

Par cette conception du temps, le passé et l'avenir reçoivent une nouvelle signification. « On ne se souvient pas du passé par nostalgie ou sous le poids du remords, mais pour faire mémoire de ce que le Seigneur a déjà manifesté et révélé. On n'envisage pas l'avenir avec l'inquiétude de celui qui cherche à percer le destin implaca-

---

49 *Ibid.*, p. 16.

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

ble dont il ignore l'issue, mais comme ce chemin qui nous est ouvert par les promesses ». Ainsi le maintenant n'est plus le refuge, déconnecté de l'histoire, où l'on peut échapper au passé et à l'avenir, mais un lieu où il est possible de faire la rencontre du Seigneur, « un moment qui recueille tout ce qui a déjà été vécu et ouvre l'espérance du plein déploiement de ce qui est ainsi goûté »[52].

Finalement, la pratique de la *lectio divina* et l'acceptation de la pédagogie qui sous-tend cette prière nous invitent à de multiples déplacements. En se faisant bonne terre, dans l'accueil de la Parole et dans la persévérance, c'est tout l'être, toute la vie du croyant qui peuvent être renouvelés, transformés.

4.3. Lectio divina *et prédication*

Entendre la Parole

« Dans la prédication, le prédicateur cherche, à partir d'un texte biblique, à faire entendre une parole de Dieu »[53]. Et pour qui veut annoncer une parole, il est nécessaire de l'avoir d'abord entendue. Ainsi la *lectio divina* peut être ce moment, avant l'annonce, où l'approfondissement du texte biblique conduit le croyant à entendre une parole de Dieu.

Enzo Bianchi met le doigt sur un paradoxe. Il explique qu'après le concile Vatican II, la libération de la Parole a donné lieu à une très grande production de livres et de revues spécialisées sur la Bible. Cette littérature avait pour but d'aider les prédicateurs. Pourtant, selon lui, elle les aurait éloignés de la source en leur permettant de se contenter de commentaires pour préparer leurs homélies. « Comment une contribution, préparée plus ou moins rapidement par un savant exégète ou théologien, pourrait-elle être parole vitale et nourriture pour des chrétiens différents et pour des situations d'Églises locales diverses, dans la bouche de prédicateurs qui ne peuvent que rougir en annonçant un texte qu'ils n'ont pas médité, qu'ils n'ont pas approfondi ni prié ? Et puis on se lamente de ce que la Parole de Dieu aujourd'hui ne touche plus l'assemblée et semble se heurter à des murs et des cloisons impénétrables ! »[54]

Comprendre la Parole

Nous pensons que les quatre échelons qui constituent la *lectio divina* donnent un équilibre à cette prière. Dans la première étape, il

[52] *Ibid.*, p. 17.

[53] Bourguet, *op. cit.*, p. 11.

[54] Bianchi, pp. 16s.

y a la foi dans le fait que Dieu peut nous parler par les Écritures et l'écoute de cette parole se réalise dans un face à face, ou un cœur à cœur, avec lui. Mais le deuxième échelon vient introduire un nouvel élément. Dans ce moment, il s'agit de travailler le texte à la lumière des notes de bas de page de notre Bible, des autres textes des Écritures, des commentaires bibliques des Pères ou des exégètes modernes. Ainsi, après la première étape, très personnelle, très spirituelle, le deuxième degré nous apporte l'aide de toute la tradition et dans une certaine mesure de la dimension intellectuelle de notre être. De plus, nous sommes invités à faire un effort d'actualisation de la Parole entendue, à comprendre comment cette Parole peut être mise en œuvre, comment elle nous touche dans nos vies. Ainsi, cette étape peut non seulement constituer un garde-fou contre de mauvaises interprétations, mais aussi nourrir la préparation de la prédication dans l'actualisation du texte.

Se laisser transformer par la Parole

Plus généralement, si celui qui est appelé à transmettre cette parole s'en nourrit et en vit, la laisse grandir en lui et porter du fruit dans son existence, s'il se laisse transformer par elle et parvient à l'incarner, alors, pensons-nous, sa prédication ne pourra qu'en être plus vraie et percutante.

Servir la Parole

Enfin, pour le prieur de Bose, le prédicateur doit se faire « ministre de la Parole » (Lc 1,2), « serviteur de la Parole » (Ac 6,1-4). Ainsi il « ne pourra pas lire la Parole comme en passant »[55]. D'où l'importance d'approfondir, d'intérioriser, de méditer, de prier le texte. Il devra prier la Parole de manière qu'« elle le domine, le rende esclave » afin de pouvoir *la servir* librement et éviter de *s'en servir*, comme lorsqu'on la lit distraitement ou que l'on glane ici ou là quelques idées qui peuvent nous servir à développer ce que l'on veut dire. « S'il est vrai, comme le dit Pierre (2 P 2,19), que l'on est esclave de celui par qui on a été dompté, le prédicateur doit être, alors, avant tout un serviteur de la Parole : c'est seulement ainsi qu'il en sera un écho libre, affranchi, surmontant d'éventuelles difficultés. Il proclamera la Parole, la redira, cherchant à ne pas la déformer, tentera une méditation, afin d'aider ceux qui écoutent à saisir la portée du texte, en le reliant au contexte biblique global, en commentant ainsi la Bible par la Bible »[56].

---

[55] *Ibid.*, p. 17.
[56] *Ibid.*

Ainsi la prédication devient un témoignage de foi. Au lieu d'être dans la posture de celui qui sait et qui enseigne à ceux qui ne savent pas, le prédicateur est serviteur et témoin de la Parole. « Il se limitera à donner son témoignage de foi, sans rougir, en invitant les auditeurs à renoncer à toute attitude passive à l'égard du texte, en les invitant à y déchiffrer la Parole et à en déterminer eux-mêmes l'actualisation et l'incarnation dans leur vie quotidienne »[57].

5. Conclusion

Finalement la *lectio divina* n'est pas une méthode de prière. Les deux termes nous paraissent d'ailleurs difficilement compatibles, car si la prière relève de la relation avec Dieu, parler de méthode de prière signifierait que Dieu est « captable », ou « convocable » à condition d'appliquer correctement certaines règles. Il faut plutôt parler de la *lectio divina* comme d'une tradition de prière. Tradition qui s'est développée au cours des siècles et qui reste en évolution, comme en témoigne par exemple la cinquième étape. La lecture des différents ouvrages mentionnés nous a aussi montré qu'il y a différentes manières de vivre la *lectio divina*, bien que les grandes lignes en soient déjà tracées et éprouvées.

D'autre part, nous avons vu que prier la Parole de Dieu, c'est entrer dans une relation. C'est donc accepter de se laisser interpeller par une parole et c'est entrer dans un dialogue par notre réponse. C'est aussi écouter une parole puissante, qui peut être transformatrice. Ainsi prier selon la *lectio divina* c'est accepter d'être interpellé, déplacé et peut-être régénéré, converti, façonné par la Parole de Dieu.

Pour celui qui est appelé à prêcher, on pressent facilement combien il peut être important qu'il soit lui-même imprégné par – ou à l'image de – la Parole qu'il a à transmettre. La crédibilité du message en dépend. Dans le cadre plus précis de la préparation d'une prédication, la *lectio divina* me paraît être un moment très précieux. Tout d'abord, elle permet d'intérioriser un texte, d'essayer d'écouter ce que Dieu nous dit aujourd'hui à travers ces versets et de ne pas nous contenter uniquement de répéter ce que d'autres ont écrit. De plus, la deuxième étape aide à actualiser et à réfléchir à la manière de déployer cette Parole dans nos vies.

Enfin, dans ce travail nous avons mis l'accent sur la Parole. Parole de Dieu qui nous est donnée et réponse que nous pouvons formuler. Mais la dimension de l'écoute me semble aussi fondamentale.

---

57 *Ibid.*

D'une part, Dieu nous écoute quand nous lui parlons. Cela peut parfois paraître presque normal, mais à bien y réfléchir, c'est extraordinaire ! À tout moment, dès que nous nous tournons vers lui, il est là pour nous écouter. D'autre part nous écoutons sa Parole : « … L'écoute est difficile. Déjà, l'écoute des autres est difficile, à plus forte raison l'écoute de Dieu ! Et nous le savons bien ! Salomon le savait aussi, lui qui demanda comme cadeau de Dieu '*un cœur qui écoute*' (1 R 3,9). Oui, à nous aussi, Seigneur, donne-nous un cœur qui écoute ! Ne cessons pas de désirer savoir écouter Dieu. En effet, Dieu attend tellement de nous ce geste d'amour qu'il nous y aidera, et c'est bien ce qu'il fait. Chaque fois que nous entendons une parole de Dieu résonner dans notre vie, ne vivons pas cela comme une performance de notre part, comme un exploit qui montrerait le haut degré de notre vie spirituelle. Non ! Chaque fois que nous entendons résonner une parole de Dieu, ce n'est pas une performance de notre part, mais un miracle tout simplement ! J'emploie ce mot à dessein. La performance ne vient pas de l'homme, mais de Dieu. Entendre Dieu est un cadeau de Dieu ; entendre Dieu est à mettre à l'actif de Dieu ; c'est donc bien un miracle. Entendre Dieu est impossible à l'homme, sans l'aide de Dieu. Le livre du Deutéronome le dit admirablement : '*Je vais leur faire entendre mes paroles*' (Dt 4.10) »[58]. ■

[58] Bourguet, p. 19.

Ḥokhma 108/2015, pp. 97-123

Le *mythos* dans la *Poétique* d'Aristote et l'exégèse biblique : impasse ou clé de lecture ?

par James Morgan,
docteur en NT,
lecteur de grec biblique à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg

« On n'exagérerait pas beaucoup en disant que l'histoire de la poétique coïncide, dans ses grandes lignes, avec l'histoire de la *Poétique* (d'Aristote) »[1].

1. Introduction

1.1. Motivation et pertinence de la question

Cet article explore les liens entre le sens de *mythos* dans la *Poétique* d'Aristote, l'historiographie et les écrits de Luc comme texte de comparaison pour les récits bibliques[2]. La question est placée dans un cadre plus large, notamment le rapport entre l'exégèse biblique et les approches littéraires, anciennes et nouvelles. Il peut sembler étrange de commencer par Aristote. Toutefois, c'est bien dans sa *Poétique* que nous trouvons les racines de la théorie littéraire, si bien que la plupart des introductions à la critique littéraire rendent hommage à

[1] Citation de Tzvetan Todorov dans la préface de la traduction de Dupont-Roc et Lallot.

[2] Cet article est basé sur une présentation « Le *mythos* d'Aristote, l'historiographie gréco-romaine et Luc-Actes : la promesse d'une expérience » donnée lors du « Souper biblique » du 27 mars 2014, Département d'études bibliques – Faculté de théologie – Université de Fribourg. Je remercie mes collègues pour leurs questions et leurs commentaires qui m'ont encouragé à approfondir ces pistes de recherche. Pour ne pas alourdir les notes, les différentes traductions et notes sur la *Poétique* seront désignées par le nom de leur auteur, les références complètes étant rassemblées à la fin de l'article.

Aristote comme le souligne la citation de Tsvetan Todorov susmentionnée. En effet, quiconque travaille avec des méthodes littéraires peut profiter de ce patrimoine qu'est la *Poétique*. La question est donc pertinente, parce que la théorie d'Aristote connaît un regain d'intérêt depuis plusieurs décennies et, comme cela se passe souvent, les approches littéraires influencent, tôt ou tard, le domaine de l'exégèse biblique.

Peut-on justifier cet essor des approches littéraires dans l'historiographie et dans l'exégèse biblique ? N'est-ce pas vouloir mélanger l'huile et l'eau ? N'est-on pas en train d'imposer des concepts modernes à des textes anciens ? Pour certains cette question peut sembler déjà résolue – c'est une vieille histoire ! – tandis que pour d'autres elle reste une zone grise. On comprend que cela touche bien d'autres questions. Par exemple, du point de vue littéraire, que sont les Écritures ? Leurs genres littéraires sont-ils essentiellement différents d'autres formes de l'époque ? Bref, comment ces écrits demandent-ils à être lus ? Bien entendu, ce sont des écrits divinement inspirés, mais quelle place y a-t-il pour la personnalité et la créativité de l'auteur ? Et en lien avec cela, les récits fictionnels et factuels ont-ils quelque chose en commun ? On pourrait répondre succinctement que le romancier et l'historien sont tous deux des metteurs en scène. Mais cette affirmation doit être justifiée et nuancée. Cet article cherchera à le faire en stimulant la réflexion sur une « poétique biblique » (la poétique étant la théorie de la création littéraire) en vue d'une pratique responsable de l'exégèse – pour l'Église et pour la société – qui vise à proposer des interprétations plausibles des textes anciens.

1.2. Objections et démarches

1.2.1. Objections

La section précédente a effleuré des questions et des réactions concernant l'emploi des approches littéraires dans l'exégèse biblique. En effet, la réponse des exégètes et des étudiants de la Bible est mitigée. Par exemple, dans des discussions sur l'analyse narrative, j'ai rencontré des objections par rapport à son emploi sur les récits bibliques. Cette méthode – selon certains exégètes – va trop loin en mettant au même niveau les textes bibliques et les récits de fiction. Cela risquerait de relativiser les intentions des auteurs bibliques. À la rigueur, il vaudrait mieux se limiter à des concepts littéraires de l'époque. Mon collègue, Olivier Fasel, a rencontré des réactions semblables dans ses cours de formation sur la narration biblique : « Les catéchistes semblent être réticents à faire ce travail d'oralité, pour au

moins deux raisons : d'abord, par une sorte de mécompréhension du respect dû au texte biblique tel qu'il est transmis ; ensuite aussi par méconnaissance des techniques propres à l'oralité »[3].

De même, un exégète renommé, Donald Carson, a aussi affirmé – dans sa critique de l'approche narrative de R. Alan Culpepper[4] – qu'il est contestable d'imposer aux Évangiles des notions développées pour d'autres genres littéraires[5]. J'apprécie certains éléments de la réaction de Carson. Cependant, je pense qu'il ne voit pas suffisamment la valeur spécifique de l'analyse narrative, outil précieux pour explorer des questions que d'autres approches n'abordent pas. En outre, *a priori*, cette approche ne met pas en question l'historicité des textes sacrés. Certes, en fin de compte, il revient aux exégètes de démontrer l'utilité de telle ou telle approche.

On dira que si les Évangiles et les Actes des Apôtres sont de l'historiographie, il faut employer des approches historiques. Cela est juste et logique. Mais est-ce tout ? J'ai l'impression qu'il s'agit d'une réaction instinctive. C'est comme si l'on disait « oui » à *historìa* mais « non » à *mythos*, par le fait que ces mots évoquent « histoire » et « mythe », donc le vrai et le faux. Dans la pensée des critiques de l'analyse narrative, l'un représente la fiction et l'autre le factuel. L'analyse narrative ne serait-elle pas une autre façon de démythiser les écrits bibliques ? Je comprends ces réticences, car les questions concernant l'historicité des textes bibliques reviennent régulièrement[6]. Je pense qu'il est opportun de revisiter le sens d'*historìa* et *mythos* dans l'Antiquité afin de mieux saisir leurs nuances et leur valeur pour l'exégèse biblique. En effet, le risque peut être celui de dissocier l'aspect référentiel des textes. En voulant se concentrer sur

---

[3] Olivier Fasel, notes de cours, Initiation à la Narration Biblique, dans le cadre du Service Catholique de la Catéchèse et du Catéchuménat – Fribourg (SCCCF), et du Centre Catholique Romand de Formations en Eglise (CCRFE) ; et dès 2016 au Centre de Formation et de Rencontre du Bienenberg (CeFoR) ; non publié ; mis à jour août 2015.

[4] R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

[5] D.A. Carson, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 63.

[6] Par exemple, cette question est thématisée dans l'interview par Markus Lau du Dr. Susanne Luther, titrée « Wie historisch ist die 'Apostelgeschichte'? » (*Bibel Heute* 2. Quartal, 2015, pp. 20-21). La prémisse de Luther est que les historiens de l'Antiquité ne maintenaient pas une distinction stricte entre ce qui est 'fait' et 'fiction' ou 'vrai'et 'faux'. C'est une exagération, qui n'est pas suffisamment défendue dans cette courte interview. Il y avait déjà différentes approches dans l'Antiquité et les historiens se critiquaient les uns les autres pour ces points de tension dont, par exemple, la liberté d'embellir leurs récits.

« le monde du récit », on pourrait le détacher des éléments historiques évoqués par ce même récit. Déjà évoquée dans la critique de Donald Carson, Petri Mehrenlahti souligne cette faille dans l'analyse narrative et il propose des correctifs pertinents. Il montre la nécessité d'ancrer l'analyse narrative dans une perception/cadre historique en profitant des approches dites « historiques »[7]. Pour cela, il emploie une expression alternative, « historical poetics »[8].

Où se situer dans cette discussion ? Comment bénéficier de différentes approches pour continuer à développer une poétique biblique théologiquement, historiquement et littérairement plausible ? La suite propose quelques pistes de réflexion.

1.2.2. Démarches

Pour faire ce saut d'Aristote à Luc, il faut passer par plusieurs étapes[9]. On commencera par une introduction à la *Poétique* où nous verrons les apports et les limites des propos d'Aristote. S'ensuivra un survol de l'emploi de *mythos* dans la littérature gréco-romaine et juive. Après cela, nous considérerons les liens entre Aristote et la théorie de la *mise en intrigue* de Paul Ricœur et Hayden White. Cette discussion sera complétée par d'autres pistes utiles reliant Aristote et les écrits de Luc qui montrent les points communs et les limites entre les récits fictionnels et les récits factuels. Enfin, une analyse du projet de Luc – exprimé surtout dans la préface de Lc 1,1-4 – sera faite à la lumière des propos d'Aristote.

Avant de continuer, quelques précisions. Pourquoi ai-je choisi les écrits de Luc comme exemple biblique ? Pour deux raisons : 1) Luc est le seul qui nous donne une description explicite de sa manière de composer ses récits, sa « poétique historiographique », et 2) Luc est le seul évangéliste qui ait rédigé un deuxième volume, une suite à son évangile, qui est absolument unique dans l'histoire de l'Église. C'est pourquoi il mérite de porter le nom de « père de l'histoire chrétienne ». En fait, cette étude n'est pas une comparaison entre les emplois de

---

[7] Petri Merenlahti, *Poetics for the Gospels? Rethinking Narrative Criticism*, Edinburgh, T. & T. Clark, 2002. Pour une discussion des objections formulées contre l'analyse narrative et une défense, voir Mark A. Powell, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, pp. 91-98 et « Narrative Criticism » in *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, Joel B. Green (éds), Grand Rapids, Eerdmans, 2010[2], pp. 254s.

[8] Merenlahti, pp. 6, 9, 12.

[9] Je suis conscient du débat concernant la question de la paternité des écrits de Luc. Même si j'accepte la tradition ecclésiale remontant à Irénée (*Adversus Haereses* III, 1, 1), il n'y a pas lieu de l'aborder ici. 'Luc' sera donc employé comme nom de l'auteur des deux écrits.

mythos chez Aristote et chez Luc, car Luc n'emploie jamais ce mot (les autres évangélistes non plus). Cependant, Aristote nous aide à comprendre le processus de la composition littéraire à travers sa théorie du *mythos*. En d'autres termes, cet article explore les liens de ressemblance entre la création d'une histoire fictive et celle d'une histoire factuelle. Luc est-il un conteur de mythes (un *mythologos*) ? La réponse à cette question dépend de la perspective de l'interprète et de la définition qu'on donne de *mythos*. C'est ce que nous tâcherons de clarifier.

2. Arrière-plan de la *Poétique*

2.1. Historique (ou : pourquoi Aristote ?)

La *Poétique* est nommée ainsi parce qu'elle contient les réflexions d'Aristote sur la poésie, c'est-à-dire la technique de composition des tragédies et des comédies en vers. L'ouvrage est probablement une collection de notes. D'ailleurs il est incomplet, puisque la partie sur la comédie manque. Pour Aristote, ce n'est pas le fait de composer en vers qui fait le poète ; il est avant tout artisan de fables (*mythous*, 1451b 27). La *Poétique* est donc une analyse de cet art. Cependant, on se tromperait si l'on disait qu'Aristote considérait cet art comme un simple moyen de divertissement. Au contraire, il évoque la valeur philosophique de la poésie en la distinguant de l'écriture historiographique, ce qui nous aidera à mieux comprendre les bornes que fixe Aristote lui-même entre les deux formes de représentation d'actions. Voici le texte :

> « En effet, l'historien et le poète ne diffèrent pas par le fait qu'ils font leurs récits l'un en vers l'autre en prose (on aurait pu mettre l'œuvre d'Hérodote en vers et elle ne serait pas moins de l'histoire en vers qu'en prose) ; ils se distinguent au contraire en ce que l'un raconte les événements qui sont arrivés, l'autre des événements qui pourraient arriver. Aussi la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier » (1451b 1-5).

Quelques remarques avant de continuer. Notons bien que le but de la *Poétique* est l'art des poètes et non celui des historiens. La distinction n'est pas fondée sur la forme de langage (vers ou prose), ni même sur la question de possibilité (basée sur la vraisemblance et la nécessité). Elle s'appuie simplement sur le constat que les événe-

ments se sont passés ou non. Cette distinction entre la fiction et l'histoire est restée telle dans le langage commun[10]. Pour Aristote, se fondant sur cette distinction, la poésie théâtrale est plus philosophique que l'historiographie, puisqu'elle exprime ce qui est commun à l'humanité, dépassant ainsi la description d'actions particulières racontées par les historiens[11]. Ce point est bien sûr discutable.

L'influence de la *Poétique* – et celle du *mythos* – dans l'Antiquité est difficile à établir. C'est pourquoi il est problématique de démontrer la dépendance littéraire entre Aristote et Luc, car la *Poétique* n'était vraisemblablement pas bien connue dans l'Antiquité[12]. Comme Hardy l'explique : « Les idées d'Aristote sur la tragédie et sur la comédie furent transmises par les grammairiens et les critiques, mais la *Poétique* elle-même dut tomber de bonne heure dans l'oubli »[13]. Plutarque ne semble pas connaître ces notes d'Aristote lorsqu'il rédige ses propos concernant la poésie[14]. Le même constat vaut pour Horace[15] et vraisemblablement pour Luc. Si tel est le cas, comment se fait-il qu'Aristote ait reçu tant d'attention dans les recherches modernes ?

2.2. Pertinence pour l'analyse littéraire contemporaine

Pourquoi tant de temps s'est-il écoulé jusqu'à la redécouverte de la *Poétique* ? Un premier constat est nécessaire : l'analyse des

---

10 Voir la discussion « Narrative and Truth » dans H. Porter Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008², pp. 145-159. Certainement, cette notion soulève plusieurs questions : De quelle liberté jouit l'historien dans sa description ? Peut-il embellir sa représentation des faits ? Ou remplir les lacunes d'information ?

11 Voir l'article de Claire Clivaz qui explore la convergence des deux, la poétique et l'histoire, comme point de tension et de perspective dans l'exégèse biblique en réfléchissant sur Ac 17,28. « L'analyse narrative signale-t-elle l'arrivée du Mythos en exégèse ? Histoire et poétique autour d'Ac 17,28 », in *Analyse narrative et Bible*, C. Focant et A. Wénin (éds), Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 2005, pp. 483-495.

12 Plusieurs chercheurs observent ce fait (Heath, p. vii ; Halliwell, p. 3 ; Hardy, pp. 22-23, Lambin, p. 9 ; etc.). Les ouvrages qui semblent avoir le plus diffusé la théorie poétique d'Aristote furent *On Poets* et *Homeric Problems*. Heath, p. vii. Voir aussi Halliwell, p. 3, n. 1.

13 Hardy, p. 22.

14 Voir Lambin, p. 9, n. 1. Plutarque utilise l'expression « technique de représentation » (*Comment entendre les poèmes*, 17e–18d ; cf. 25b).

15 Sur Horace (poète romain, 65-8 av. J.-C.), Hardy écrit : « Horace ne paraît pas avoir connu la *Poétique* d'Aristote mais il avait sous les yeux celle d'un péripatéticien de la fin du IIIe siècle, le grammairien Néoptolème de Paros ». Hardy, p. 22, n 2.

fables ou des récits de fiction est un champ de recherche plus récent que d'autres recherches artistiques. De plus, la critique littéraire classique, avant l'arrivée du « New Criticism », avait tendance à se concentrer plutôt sur des questions externes au texte, par exemple, le contexte de rédaction, les renvois historiques, la philologie, etc. Avec l'essor des nouvelles approches, les chercheurs ont déplacé leurs regards sur les éléments internes au récit, par exemple, le caractère des personnages, la structure, les thèmes et motifs, les modes de temps et de narration, etc. Étonnamment, Aristote avait déjà abordé certaines de ces questions. Aussi les nuances de *mythos* et bien d'autres explications ont-elles attiré l'attention des spécialistes de l'analyse littéraire. Par exemple, nous verrons que plusieurs chercheurs perçoivent dans les définitions de *mythos* non seulement le sens de fable comme histoire fictive mais encore le sens d'intrigue. Cela a suscité passablement de discussions dans les diverses phases de la critique littéraire contemporaine (formalisme russe, nouvelle critique, structuralisme, narratologie, etc.). De fait, Aristote, en tant que philosophe, veut fouiller et définir ce qui est nécessaire pour la réussite d'une pièce de théâtre. Russel et Winterbottom ont raison : la *Poétique* est d'abord un traité sur la théorie de l'esthétique[16]. Cet aspect de l'œuvre permet d'en appliquer certains éléments à l'analyse d'autres formes de récits ; afin de mieux lire, analyser, apprécier et même expérimenter n'importe quelle narration. Ainsi, nous allons considérer de plus près ce qui est particulier au *mythos* d'Aristote.

3. *Mythos* dans l'histoire

Pour orienter la discussion, nous allons faire un survol du mot *mythos*, depuis Homère jusqu'à l'époque du premier siècle où l'on peut situer les écrits de Luc. Afin de consacrer plus de place aux emplois dans la *Poétique*, les usages antérieurs et postérieurs à Aristote seront présentés brièvement.

3.1. Avant Aristote, depuis Homère

Vu les nombreuses occurrences de *mythos* avant Aristote, j'en donnerai ici un résumé. Les statistiques montrent qu'Homère a utilisé le mot *mythos* plus que les autres écrivains de la période précé-

16 D.A. Russel et M. Winterbottom (éds), *Ancient Literary Criticism: The Principal Texts in New Translations*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 85s.

dant Aristote[17]. À l'époque d'Homère, *mythos* avait le sens de « parole exprimée », d'où « parole », ou « discours »[18]. Sa connotation n'était pas encore péjorative. Cependant, une nuance surgit dans les écrits postérieurs à Homère : *mythos* prend un sens opposé à *logos* (« parole », « discours ») et *alētheia* (« vérité »)[19]. Alors que le *logos* peut être confirmé par des témoins, *mythos* assume le sens de « fable, légende ; récit non historique, mythe »[20]. Cette distinction entre *logos* et *mythos* demeurera dans la tradition grecque et elle est attestée dans de nombreux écrits, de genres littéraires divers (tragédies, philosophie, etc.).

3.2. Mythos *dans la* Poétique

Aristote emploie *mythos* dans d'autres ouvrages avec le sens de « fable » ou « récit fictif ». Nous allons restreindre notre discussion aux quelque cinquante emplois du terme dans la *Poétique*, avec des définitions et des nuances. Aristote montre l'importance de ce mot-clé pour son propos : « La fable [*mythos*] est donc le principe et comme l'âme de la tragédie ; en second lieu seulement viennent les caractères » (1450a 38)[21]. En effet, il s'intéresse à l'imitation de l'action (*mimesis*), représentée dans les tragédies et les comédies, donc à la composition des fables en vers, pour le théâtre.

Quant au sens de *mythos*, les manuels de grec classique ainsi que certaines traductions et études indiquent une particularité de ses emplois dans la *Poétique*. À part la définition typique : « fable », le mot prendrait également le sens d'« intrigue ». Aristote parle-t-il d'intrigue ou de mythe, de récit, de fable ou d'histoire ? Quelle différence cela fait-il ? On y reviendra. Au moins deux difficultés de traduction apparaissent clairement : faut-il traduire un mot toujours de

---

17 Recherche faite à partir du site http://www.perseus.tufts.edu/hopper/(Perseus 4.0) : Homère l'utilise 211 fois dans l'*Odyssée* et 184 fois dans l'*Iliade*. Ensuite, Strabon, 111 fois dans sa *Géographie* ; Apollonios de Rhode, 87 fois dans les *Argonautiques*.

18 Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1303.

19 Hermannus Bonitz (éds), *Aristotelis Opera*, vol. 5, Index Aristotelicus, Berlin, Walter de Gruyter, 1961, p. 475.

20 Bailly, p. 1303. De même Pierre Chantraine : « Le sens des mots de cette famille a évolué après Hom. De la valeur de 'paroles dont le sens importe, avis, ordre, récit' on est passé à celle d''histoire, mythe, fable' ; etc. » (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouvelle éd., Paris, Klincksieck, 1999, pp. 7-19).

21 Traduction J. Hardy, que nous utiliserons pour les citations de la *Poétique*, sauf indication contraire. Aristote, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 38.

la même manière – avec le même mot dans la langue cible ? Et dans quelle mesure les acceptions modernes ont-elles une influence sur la traduction des textes anciens ? Nous allons explorer le sens de *mythos* par étapes. Considérons d'abord la première occurrence de *mythos* dans la *Poétique* :

> « Nous allons parler de l'art poétique [*poêtikês*] en lui-même et de ses espèces, de l'effet [*dynamin*] propre à chacune d'elles, de la façon de composer la fable [*mythous*[22]] si on veut que la composition poétique [*poiêsis*] soit belle, puis du nombre et de la nature des parties ainsi que de tous les autres sujets qui se rattachent à la même recherche ; et, selon l'ordre naturel, nous traiterons d'abord de ce qui vient en premier lieu » (1447a 8-12).

L'introduction oriente clairement les lecteurs d'Aristote. Son étude explore l'art poétique (*poêtikê*) à savoir « la manière dont il faut composer des fables » (*pôs dei synistasthai tous mythous*). C'est-à-dire, de *belles* fables ; l'esthétique étant une préoccupation dans les commentaires d'Aristote[23]. Jusqu'ici, le sens de *mythos* semble clair ; il s'agit de la composition d'une fable[24]. Par contre, d'autres l'ont traduit comme « intrigue », « histoire » ou « mythe »[25]. Par exemple, sur la base des définitions de *mythos* qui suivront dans la *Poétique*, Barbara Gernez traduit la phrase : « … de la manière dont il faut composer l'intrigue afin que l'œuvre soit réussie… ». Elle justifie ce choix ainsi : « Le mot *mythos* ne désigne pas le mythe tel que nous l'entendons aujourd'hui, qui sert plutôt de matériau à l'élaboration poétique, mais le résultat de l'activité poétique par excellence : la création d'une unité 'narrative' ordonnée. C'est pourquoi nous le

---

22 La forme est au pluriel dans le texte grec, donc « les fables ». Hardy l'a certainement rendu au singulier pour une question de style.

23 Aristote explique les éléments qui produisent des effets chez les spectateurs. Par exemple, il distingue une fable forte d'une fable faible. Tarán et Gutas le notent bien via le sens de δύναμις à la ligne 1447a, 9 : « Here δύναμις means the power of each species of poetry to affect the audience… In 11.8–10, Aristotle is implying that the plot is the essential element of each species of poetry » (pp. 223s). Dans le même sens, voir Dupont-Roc et Lallot, p. 143.

24 « Fable » : Hardy, p. 2 ; Batteux, p. 3 ; Potts, p. 17 ; et « favola » (Rostagni, p. 3).

25 « Intrigue » (en anglais *plot*) : Gernez, p. 2, n. 1 ; p. 3 ; Ricœur, p. 69, n. 1 ; Jean-Marie Mathieu, « Action et mythos chez Aristote. De l'unité d'action et comment la création littéraire est plus sérieuse et plus philosophique que l'histoire », *Kentron* 11/1, 1995, p. 72 ; Halliwell, p. 29 ; Heath, p. 3. « Mito » (Rostagni, p. 191). « Histoire » (Dupont-Roc et Lallot, p. 33) et « racconto » (Rusconi, p. 66 parce qu'il considère « favola » archaïque) ; « einheitliche Handlung » (Schmitt, p. 10).

traduisons par ‘intrigue’ ». Pourtant, peut-on composer une intrigue ? Cela est possible, si on la réduit à la structure/structuration de la fable. C’est ici que surgit le débat sur le sens d’« intrigue ». Je suis plutôt convaincu par les intuitions de Raphael Baroni et James Phelan (entre autres), qui comprennent l’intrigue comme un processus survenant au moment de la lecture, lorsque le lecteur entre dans le monde de l’histoire et en devient progressivement conscient, explorant et expérimentant ses questions et ses enjeux[26]. L’intrigue serait située dans la réception du récit et non pas dans sa composition (voir « 2 » dans la fig. 1 ci-dessous). Selon cette distinction, il me semble plus précis de traduire la première occurrence de *mythos* comme « fable » (ou « histoire » comme en angl. ‘story’), bien entendu, en tant que produit final d’un processus d’imagination et de structuration.

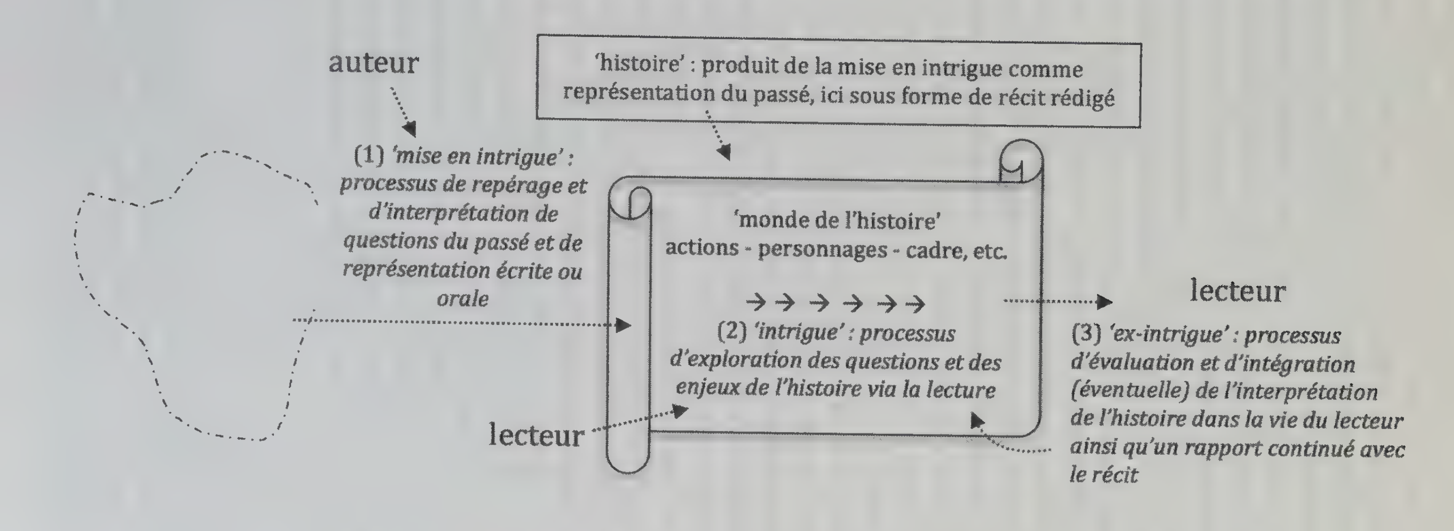
Figure 1 : « Étapes de questionnement historique (mise en intrigue, intrigue et ex-intrigue) en page suivante.

Voilà pour la première occurrence de *mythos*. Examinons maintenant la définition qu’en donne Aristote, qui est ensuite complétée dans d’autres passages. En effet, Aristote semble accepter le sens traditionnel du terme, mais il tient à le définir davantage pour ses étudiants. Par conséquent, il en donne plusieurs nuances. Voici la première définition : « C’est la fable [*mythos*] qui est imitation de l’action, car j’appelle ‘fable’ l’assemblage des actions accomplies »[27]. Qu’est-ce que *mythos* ? Il est étroitement lié à la notion d’action. C’est l’imitation de l’action, comment elle traduit la vie dans une représentation artistique et comment ces diverses actions deviennent une unité, *une* histoire, non plusieurs. Il ressemble aux notions de « story » ou « story line » en anglais ou de scénario en français. On reste sur le plan de l’action, la description de ce qui se passe. Sans le *mythos*, dira Aristote, il n’y a pas de pièce de théâtre. Il élabore son concept général : « Donc nécessairement il y a dans toute tragédie six parties constitutives qui font qu’elle est telle ou telle ; ce sont la fable [*mythos*],

[26] Raphaël Baroni, *La tension narrative. Suspense, curiosité, surprise*, Paris, Seuil, 2007, pp. 40-41. James Phelan préfère le terme ‘narrative progression’ à cause de l’ambiguïté du sens de ‘plot’ en anglais (« Narrative Progression » in *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, D. Herman et *al.* (éds), Londres, Routledge, 2008, pp. 359-360). Voir aussi mon article sur le sens d’intrigue et sa pertinence pour l’analyse des récits bibliques : James Morgan, « Emplotment, Plot and Explotment: Refining Plot Analysis of Biblical Narratives from the Reader’s Perspective », *Biblical Interpretation* 21:1, 2013, pp. 64-98.

[27] « Ἔστι δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἡ μίμησις· λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων… » (1450a 3).

Fig. 1 – Étapes de questionnement historique (mise en intrigue, intrigue et ex-intrigue)



les caractères, l'élocution, la pensée, le spectacle et le chant... » (1450a 7-9).

Plus loin, sans répéter le mot *mythos*, Aristote donne la deuxième définition ci-dessous pour décrire l'importance fondamentale de *mythos* pour la composition des tragédies : « La plus importante de ces parties est l'assemblage des actions accomplies, car la tragédie imite non pas les hommes mais une action et la vie... » (1450a 15). Il est clair qu'Aristote aurait pu écrire : « La plus importante de ces parties est le *mythos*... ». C'est lui qui est porteur et doit être cohérent, même si on l'entend lire simplement (1453b 4). Les acteurs et le chant peuvent être magnifiques, mais si la fable n'est pas bien composée, alors le tout est affaibli (1451b 38).

Selon Jean-Marie Mathieu nous aurions affaire à un usage inédit de *mythos*, sans rapport avec la question de la véracité du récit. Il s'agirait plutôt d'assemblage, de composition et d'organisation[28]. Même lorsque Aristote utilise le terme *mythos* pour désigner les récits traditionnels, « le mythos considéré dans la *Poétique* est toujours agencement des faits (*synthesis tôn pragmatôn*) »[29]. Qu'est-ce qui justifierait alors la définition d'intrigue ? C'est que le sens d'intrigue ('plot'), dans la critique littéraire, a longtemps été lié à la structure d'un ouvrage. Récemment, les chercheurs ont plutôt vu dans l'intrigue l'aspect performatif de l'histoire, son effet rhétorique sur le lecteur ou le spectateur. C'est pourquoi des narratologues et des exégètes bibliques ont trouvé chez Aristote les premières tentatives d'expliquer ce qui *rend* une histoire efficace ; comment elle est construite (sa structure) pour le plaisir du public (son effet).

Le problème avec 'intrigue' comme définition est qu'Aristote décrit les poètes comme faiseurs de *mythous*, donc (*contra* Mathieu) le sens de *mythos* semble être tout simplement « récit fictif ». Pour Aristote, il est sous-entendu qu'il s'agit de fiction ; donc, non seulement la création des « faits » mais encore leur agencement pour créer une unité d'action. Johanne Villeneuve le décrit comme « une opération mimétique de 'mise en commun' »[30]. La proposition de Mathieu est suggestive, mais je ne suis pas persuadé que l'on doive chercher un autre sens, tel qu'« intrigue ». Aristote, lui, accepte l'usage tradition-

---

28 Mathieu, p. 72.

29 Mathieu, p. 73.

30 Johanne Villeneuve, « Le sens de l'intrigue et l'autorité du témoin », in *L'intrigue dans le récit biblique*, A. Pasquier et *al.* (éds), Leuven, Uitgeverij Peeters, 2010, p. 5. L'article de Villeneuve et l'ensemble de l'ouvrage offrent de nombreuses pistes et perspectives pour explorer davantage la question de l'intrigue en lien avec les récits bibliques.

nel de *mythos*, mais il le définit et va plus loin en disant ce qui rend une fable bonne. Pour Aristote, un bon *mythos* est une « fable » qui imite l'action et l'agencement des faits (1450a 4 ; 1454a 14), qui n'est pas « épisodique » (1451b 33-34), ne procède ni du hasard (1452a 11), ni de l'intervention divine[31] (1454b 1), mais des faits bien reliés entre eux par la vraisemblance et la nécessité (1451b 34 ; 1452a 19). Et pour les spectateurs, la fable doit être dramatique, formant un tout avec début, milieu et fin (1459a 18), pas trop longue (1451a 5) mais avec les actions clairement représentées sous les yeux du public, comme si l'on assistait aux faits eux-mêmes (1455a 23-24).

Parler ici d'intrigue me semble compliquer la discussion, car, comme nous l'avons déjà mentionné, le sens de ce terme est aussi mis en question. Nous allons y revenir en abordant la notion de *mise en intrigue* chez Paul Ricœur et de l'*emplotment* de Hayden White. Nous passons maintenant à la question de l'influence de la notion de *mythos* après la *Poétique*.

3.3 Après Aristote

Cette section sera limitée à la discussion des emplois de *mythos* dans l'Antiquité jusqu'au premier siècle après J.-C. Nous verrons dans la quatrième partie encore quelques éclaircissements concernant la réception du *mythos* d'Aristote dans les recherches contemporaines.

3.3.1. La tradition gréco-romaine

Comme mentionné plus haut, après la mort d'Aristote, la *Poétique* ne semble pas avoir influencé les théoriciens littéraires et rhétoriques dans la tradition gréco-romaine. Le mot *mythos* continue donc d'exprimer le sens péjoratif d'une histoire fictive dans la littérature de l'Antiquité. Par exemple, Ceslas Spicq se réfère à Polybe, Strabon, Diodore de Sicile et Plutarque en affirmant : « Mais les païens eux-mêmes dénonçaient le caractère fallacieux des récits légendaires »[32]. Cette pratique peut être observée dans la littérature juive et chrétienne que nous considérons à présent.

---

[31] Trad. de μηχανή : 'intervention divine' (Hardy, p. 51), c'est-à-dire, 'la machine' (Gernez, p. 57) d'où '*deus ex machina*' (Halliwell, p. 81 ; Schmitt, p. 21 ; Rusconi, p. 108 ; Potts, p. 37). Aristote ne nie pas l'intervention divine comme étant possible, mais plutôt qu'elle se trouve dans le domaine de l'inconnu chez les hommes et, si elle doit figurer dans la représentation, devrait être placée en dehors du drame (1454b 3-7).

[32] Ceslas Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, tome II, Fribourg – Göttingen, Éditions Universitaires Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 580.

3.3.2. Dans la tradition juive et chrétienne

Dans la littérature juive religieuse, nous ne trouvons qu'une occurrence de *mythos*, également avec un sens péjoratif. Nous lisons dans le *Siracide* (*Si* 20,19) : « L'homme sans manières est comme une histoire [*mythos*] hors de propos qui se trouve continuellement dans la bouche des imbéciles (TOB) »[33]. On repère également dans la Septante un mot apparenté : « conteur de fables » (*mythologos*) : « Les conteurs de fables et les chercheurs de savoir, ils n'ont pas connu le chemin de la Sagesse et ne se sont pas souvenus de ses sentiers » (*Ba* 3,23 TOB)[34]. Il est intéressant de noter que cette expression, tout comme *mythos*, est aussi beaucoup plus souvent utilisée dans la tradition grecque. Il est également intéressant pour notre discussion de relever qu'Aristote qualifie Hérodote de *mythologos*[35] ; lui qui est considéré comme le « père de l'historiographie grecque ».

Les occurrences de *mythos* sont plus nombreuses dans les écrits de Flavius Josèphe[36] et de Philon d'Alexandrie[37]. Ils s'en servent dans leurs argumentations avec le sens de « fable », « affabulation » et « fiction » pour décrire des situations et des personnes peu vraisemblables. Ces emplois péjoratifs de *mythos* sont perpétués dans les écrits du Nouveau Testament. Le mot apparaît cinq fois dans le sens de « fable », toujours avec un ton polémique. On ne le trouve jamais dans les Évangiles et les Actes, mais quatre fois dans les lettres pastorales de Paul (1 Tm 1,14 ; 4,7 ; 2 Tm 4,4 ; Tt 1,14) et une fois dans 2 Pierre (1,16). *Mythos* est placé en opposition à des notions telles que « dessein de Dieu », « piété », « vérité » et « témoignages oculaires ». Ces emplois montrent que certains chrétiens s'attachaient trop aux fables, aux dépens de la solidité de leur foi. Il semble donc clair que si nous cherchons un lien entre Aristote et les écrits de Luc sur la base du sens de *mythos* comme « fable », nous tombons dans une impasse, car les écrits de Luc ne demandent pas à être reçus comme de la fiction mais comme la transmission des témoignages fidèles à la révélation divine dans la personne de Jésus-Christ (Lc 1,2).

---

[33] La Bible de Jérusalem traduit le verset ainsi : « Un homme grossier est comme une gaudriole ressassée par des imbéciles ».

[34] Voir aussi l'Épître d'Aristée (322) : « Je pense que ce récit t'intéresse plus que les livres des conteurs » (τὰ τῶν μυθολόγων βιβλία).

[35] *De generatione animalium* 756b 6.

[36] *Antiquités* 1,22 ; 8,128 ; 19,92 ; *Guerres juives* 3,420 ; 6,207 ; *Contre Apion* 1,287 ; 2,256.

[37] Spicq, p. 581 : « Cette valeur péjorative des *mythoi* est également celle des auteurs juifs, notamment de Philon qui les qualifie d'hypothèses (*Post*. C. 2), d'affabulation inconsistante (*Sacr*. A. et C. 13), de fiction (*Decal*. 56) ».

Par conséquent, s'il y a des rapprochements possibles entre Aristote et Luc, il faudrait les chercher par d'autres pistes.

4. Pistes utiles entre Aristote et Luc

Il est clair que l'intention de Luc-Actes n'est pas de raconter une fable. Par conséquent, ce n'est pas par le biais du sens classique de *mythos* que l'on peut faire le rapprochement, mais plutôt via l'opération de composition de fables pour permettre une expérience : l'agencement des actions crée une histoire à vivre et à revivre à travers la lecture. Avant d'examiner la préface de l'Évangile de Luc qui soutient cet argument, nous allons aborder trois points de comparaison utiles : le sens d'*historìa*, le style tragique dans l'Antiquité ainsi que la valeur de *la mise en intrigue* pour la théorie historiographique. Ils offrent quelques pistes pour mieux apprécier les éléments qui composent le projet littéraire de Luc.

4.1. Historìa *: le récit comme enquête*

Bien qu'Aristote fasse une distinction entre *mythos* et *historìa*, le sens de ce dernier terme nous ouvre une voie pour considérer leurs ressemblances. Le fait de documenter les événements du passé en prose est très ancien (par ex. chez les Juifs et les Égyptiens, etc.). Cependant, nous héritons des Grecs le nom du genre littéraire dit « histoire » (*historìa*) d'où « historiographie ». Hérodote (vers 484-420 av. J.-C.) a innové en ce qu'il a créé une nouvelle manière d'exprimer des événements du passé. Au lieu d'écrire en vers, notamment comme Homère et Hésiode, il compose en prose, et le sujet de sa réflexion n'a pas trait à des événements lointains, mais plutôt à des événements récents, et qui lui sont proches. Hérodote décrit donc son projet comme *historìa*, à savoir une « enquête » ou « recherche ». De plus, son ouvrage est censé être lu devant un public, et non pas représenté au théâtre. Il présente le fruit de son enquête ainsi : « En présentant au public ces recherches, Hérodote d'Halicarnasse se propose de préserver de l'oubli les actions des hommes, de célébrer les grandes et merveilleuses actions des Grecs et des Barbares, et, indépendamment de toutes ces choses, de développer les motifs qui les portèrent à se faire la guerre » (*Hist.* 1.1.0)[38].

---

[38] *Histoire d'Hérodote,* trad. de Pierre-Henri Larcher avec des notes de Bochard, Wesseling, Scaliger, Paris, Charpentier, 1850 ; version numérique, Éditions du Canthare, 2013.

Ainsi, Hérodote – certainement inspiré par d'autres comme Hécatée, etc. – a créé la tradition historiographique chez les Grecs. Tous les historiens après lui devaient en tenir compte. Or, le lien entre Hérodote et Luc est l'enquête d'événements du passé, à savoir une *exploration* des faits afin de les interpréter et leur donner du sens pour une nouvelle génération. En entendant lire ces descriptions, le public est invité à vivre les faits racontés et à apprécier ainsi les joies et les défaites d'un personnage, d'une ville ou d'un peuple, ainsi que d'en retirer des leçons de vie. Bref, écrire *une* histoire, enquêter sur le passé, ancien ou récent, est à la fois un acte d'interprétation et de composition, à destination du public ciblé par l'auteur. C'est une démarche courageuse et potentiellement féconde du fait de l'influence qu'un tel projet peut avoir sur les lecteurs. Il en va ainsi tant pour Hérodote qui explique les causes des guerres médiques, que pour les évangélistes qui narrent les actes et les enseignements de Jésus-Christ. L'historiographie n'est pas une simple liste chronologique de lieux, d'actes et de noms. Au contraire, c'est l'exploration d'une ou plusieurs questions dans un cadre d'événements et de personnages reliés par une connexion de causes et d'effets. Bref, narrer le passé, c'est « la rhétorique du réel »[39]. Tel est le défi de l'historien : comment décrire et expliquer ces liens ? Aristote n'avait-il pas raison en avançant que la poésie est plus philosophique que l'histoire ? Malgré l'intérêt d'une telle question, notre propos immédiat est plutôt d'aborder la question du style. Car voilà bien un souci partagé de tout temps par les historiens : comment écrire ?

4.2. « Style tragique » dans l'historiographie gréco-romaine et juive

Plusieurs études ont cherché à démontrer les parallèles existant entre la littérature grecque et les écrits de Luc[40]. Nous nous focaliserons ici sur une étude de Doohee Lee à propos du « style tragique »

---

[39] Abbott, p. 44.

[40] Nous signalons quelques propositions : épopée (Marianne Palmer Bonz, *The Past as Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis, Fortress, 2000) ; roman (Richard I. Pervo, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, Fortress, 1987) ; historiographie grecque et juive (Daniel L. Marguerat, *La première histoire du christianisme* (*Les Actes des Apôtres*), Lectio Divina 180, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2003[2]) ; historiographie apologétique (Gregory E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Supplements to Novum Testamentum 64, Leiden, Brill, 1992).

employé dans l'historiographie grecque et juive et Luc-Actes[41], dans la mesure où Aristote se concentre surtout sur la tragédie dans son ouvrage. Lee relève que l'on peut identifier ce style même chez les historiens qui critiquaient les « historiens tragiques », c'est-à-dire ces auteurs qui exaltaient le style en brodant et amplifiant les détails dans la description de certaines scènes afin d'évoquer chez les lecteurs les mêmes sentiments visés dans les tragédies (crainte, pitié, etc. ; voir *Poétique* 1449b 27). Dans les écrits d'histoire, on perçoit une tension concernant la description factuelle et le style. Certains historiens – par exemple, Thucydide et Polybe – critiquaient d'autres écrivains qui s'intéressaient plus à la dimension sensationnelle qu'aux données précises[42]. La thèse de Lee est que ce style tragique est perceptible, à des degrés différents – même chez les historiens les plus rigoureux (ou « scientifiques »). Lee met en évidence deux caractéristiques typiques du style tragique : (1) chercher à susciter des émotions chez les lecteurs et (2) employer des attributs de la tragédie grecque[43]. La première consistait à décrire de manière vive les événements de manière à permettre aux lecteurs d'expérimenter ces moments particulièrement marquants. En outre, on avait recours à des ressorts propres à la tragédie, tels que des schémas typiques (par ex. la chute des protagonistes à cause de l'orgueil ou de l'avarice), des accessoires du théâtre (par ex. vêtements et gestes) ainsi que des allusions aux tragédies. Lee souligne encore le fait que l'historiographie avait plusieurs objectifs : instruire les lecteurs, leur donner du plaisir et leur transmettre des leçons de morale. Le style tragique – parmi d'autres figures de style – serait employé pour arriver à ces fins.

Ainsi, Lee met en lumière des exemples du style tragique dans les écrits de plusieurs historiens : Hérodote, Thucydide, Douris de Samos, Phylarque, Polybe, Denys d'Halicarnasse, Plutarque, Tite-Live, ainsi que Flavius Josèphe dans la tradition juive. Il en vient ensuite aux récits de Luc en argumentant sur le langage tragique et les allusions aux tragédies grecques ; les chutes des personnages à cause de l'avarice ; le style tragique dans le portrait du roi Hérode et le périple de Paul vers Jérusalem ; et enfin la tragédie du peuple juif

---

[41] Doohee Lee, *Luke-Acts and 'Tragic History': Communicating Gospel with the World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013. Voir ma recension du livre de Lee sur *Review of Biblical Literature*, 06, 2015 (accessible en ligne sur www.bookreviews.org).

[42] Par exemple, la critique de Polybe, *Hist.* 3.48, au sujet de la description de la traversée des Alpes d'Hannibal. Voir Lee, p. 12. Voir aussi la critique de Polybe contre Phylarque, *Histoires* ii. 56

[43] Lee, p. 16.

dans Luc et Actes. Lee en conclut que Luc s'était inspiré du style tragique bien connu dans la littérature gréco-romaine. Et logiquement, ces figures de style étaient perçues et appréciées des lecteurs des différentes époques. C'est ce qu'Aristote a si bien expliqué dans son traitement des tragédies. Ce lien avec le style tragique des historiens peut être complété par la théorie de la « mise en intrigue » avancée par Paul Ricœur et Hayden White.

4.3. La mise en intrigue dans l'historiographie chez Paul Ricœur et Hayden White

La réception du *mythos* d'Aristote dans l'analyse littéraire contemporaine est extrêmement vaste. Bien d'autres chercheurs pourraient figurer dans cette discussion, mais Paul Ricœur et Hayden White font figure de pionniers en ce qui concerne les rapprochements entre la narrativité et l'historiographie. Ce qui suit est une brève description de leurs intuitions. En effet, l'historiographie est à la fois une science et un art. L'acte de décrire le passé en conservant l'intérêt des lecteurs est un véritable défi. L'historien, comme d'autres auteurs, a deux choix principaux : que raconter et comment le présenter ? Les recherches contemporaines ont mis en évidence les ressemblances entre les récits fictifs et les récits factuels, notamment par rapport à l'activité compositionnelle, les figures rhétoriques, la structure narrative et les buts pragmatiques. Paul Ricœur et Hayden White utilisent des expressions semblables pour décrire ce processus créatif dans l'historiographie : respectivement, « mise en intrigue »[44] et « emplotment »[45]. Par ces termes, l'un et l'autre décrivent le processus de composition d'une histoire factuelle (voir « 1 » dans la fig. 1 ci-dessus). En effet, l'historien choisit les faits qui s'avèrent pertinents pour son argumentation et par conséquent il en omet d'autres. Il les unit ensuite par des liens de cause à effet. Pour ce faire, l'historien doit non seulement imaginer et interpréter ces événements, mais il lui faut aussi faire preuve de talent pour les raconter de manière convaincante et intéressante.

Cette activité de composition ressemble donc à celle décrite par Aristote : l'unité de l'action est primordiale, les faits sont reliés,

---

[44] Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome 1, L'intrigue et le récit historique, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 66-104.

[45] Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, pp. 7-11 ; « Emplotment » in *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, D. Herman et *al.*, (éds), Londres, Routledge, 2008, p. 137.

il y a un début, un milieu et une fin[46]. Opérer un choix parmi des milliards de données historiques – du fait du caractère aléatoire de la vie – n'est pas une action automatique, comme si l'histoire s'organisait toute seule ! Il s'agit d'une opération de structuration, dans l'espace et le temps, guidée par plusieurs critères. De toutes les données possibles, l'historien discerne une ou plusieurs questions à explorer et propose un fil rouge qui leur donne du sens. Cette opération est la « mise en intrigue » (ou « emplotment ») dans la phase de composition d'un ouvrage d'histoire (voir « 1 » dans la fig. 1). Le résultat de ce processus créatif est – pour notre propos – une histoire sous forme de récit écrit (par ex. un évangile). Cet ouvrage historique crée un lien avec le passé et étend la possibilité à d'innombrables lecteurs d'entrer dans cette exploration de questions initiée par l'historien. Ce processus peut être nommé « intrigue » (voir « 2 » dans la fig. 1), à savoir la rencontre (expérience) que fait le lecteur, cognitive et expérientielle, de l'histoire. L'intrigue présuppose, dans cette définition, une conscience réceptive (le lecteur) qui parcourt l'histoire et réagit à ses questions. Ensuite, le lecteur émerge du monde de l'histoire et entre dans la phase d'« ex-intrigue » où il évalue l'interprétation de l'historien pour l'intégrer ou pas dans sa propre vision du monde (voir « 3 » dans la fig. 1).

En raison de cette distinction entre « mise en intrigue » et « intrigue », tout en étant persuadé du bien-fondé de la théorie de Ricœur, je pense qu'il fait l'erreur (et d'autres comme lui) de traduire *mythos* par 'intrigue'[47]. Le poète, d'après Aristote, est un artisan de fables. Par conséquent, si l'on s'approprie cette activité créative, des éléments de comparaison entre la narration d'un récit fictif et d'un récit factuel émergent. L'un et l'autre présupposent l'intérêt d'un public auquel ils fournissent une enquête et une expérience en vue de la lecture ou du spectacle. L'un et l'autre sont des représentations, voire prestations, ayant des buts pragmatiques. C'est pourquoi l'auteur de fiction et l'historien sont bien des metteurs en scène.

En outre, cet acte d'écrire l'histoire est loin d'être neutre, car l'historien a des objectifs pragmatiques qu'il veut transmettre à (exercer sur) son lectorat. Il y a une sorte de pacte entre l'historien et son public. Il tient à ce que son public soit persuadé par son interprétation du passé, et le public s'attend à ce qu'il s'en tienne le plus possible

---

46 *Poétique* 1459a 18.

47 Ricœur (*op. cit.*, p. 69, n. 1) cite Dupont-Roc et Lallot en affirmant que leur traduction (« histoire ») est correcte, mais que cette expression n'offre pas assez de distinction par rapport au sens historiographique, comme en anglais, 'story' et 'history'.

aux faits. Pour cela, le récit n'est pas seulement un système fluide d'informations mais aussi « un système d'influence »[48]. Ces points de réflexion peuvent servir comme pistes de recherche, même pour étudier la composition et la réception de Luc-Actes.

5. Luc-Actes : une enquête menant à une expérience

La préface de l'Évangile de Luc (1,1-4) fait office de « pacte de lecture » quant au genre de l'écrit. Elle permet au lecteur de savoir à quoi il peut s'attendre de l'écrit. Elle est complétée ensuite par le début des Actes (1,1-2)[49]. L'auteur y décrit de manière succincte le contenu, la méthode et le but de sa composition. La discussion qui suit se limitera à la préface avec quelques renvois au corpus de Luc-Actes. Ci-dessous je propose une traduction pour faciliter la discussion. Dans le texte grec, les versets 1 à 4 sont une longue phrase, ce qui apparaît aussi dans la traduction :

(v. 1) Puisque beaucoup ont entrepris de rédiger un compte rendu concernant les faits (actes, événements) accomplis parmi nous, (v. 2) suivant ce que nous ont transmis les témoins oculaires depuis le début et qui sont devenus serviteurs de la Parole, (v. 3) il m'a aussi semblé[50] bon de t'écrire, excellent Théophile, de manière ordonnée, de tout depuis l'origine, m'étant précisément informé, (v. 4) afin que tu reconnaisses la certitude (solidité) concernant les sujets dont tu as été enseigné (informé).

5.1. Genre et sujet

5.1.1. Genre de Luc-Actes

Les liens lexicaux avec les préfaces des historiens anciens sautent aux yeux. Plusieurs éléments dans la préface signalent le genre (l'ensemble de conventions qui orientent le lecteur dans l'interprétation d'un écrit). Lorsque Luc écrit au v. 3, « il m'a aussi semblé bon de t'écrire », il veut mettre à disposition de Théophile un compte rendu (*diēgēsis*, v. 1), comme d'autres l'avaient déjà entrepris avant lui[51].

---

[48] Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 1, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 8.

[49] Il n'y a pas de consensus concernant la longueur de la préface des Actes.

[50] Ou « j'ai décidé » (voir Martin M. Culy et *al.*, *Luke: A Handbook of the Greek Text*, Waco, Baylor University Press, 2010, p. 4).

[51] Le mot *diēgēsis* ne désigne pas forcément un récit écrit. Il peut être également un compte rendu, une description, une narration verbale. Voir par exemple le verbe

La préface s'insère dans deux traditions. Premièrement, du point de vue littéraire, elle est clairement inspirée par l'historiographie grecque. Les préfaces de l'Antiquité servaient à introduire le sujet et les méthodes de l'enquête et souvent aussi les qualifications de l'historien. Nous en verrons quelques indices dans les paragraphes qui suivent. L'auteur propose donc un récit d'histoire. En outre, cette préface peut être considérée comme une introduction aux deux volumes de Luc-Actes. À son tour, la « préface » des Actes (1,1-2) peut être vue comme une partie de la récapitulation (une pratique ancienne) qui sert à relier les deux volumes[52]. En effet, le premier verset des Actes éclaircit la préface principale : « Théophile, j'ai parlé, dans mon premier livre, de tout ce que Jésus a commencé de faire et d'enseigner dès le commencement » (Ac 1,1). Deuxièmement, quant au contenu, Luc signale une autre tradition dont il s'est inspiré : les autres comptes rendus rédigés sur la base des témoignages oculaires (Lc 1,1-2). Ainsi, Théophile est invité à recevoir ce récit comme un écrit de la tradition historiographique grecque et de la tradition des « témoins » du mouvement chrétien. En outre, le corpus de Luc-Actes est inséré dans un cadre plus large, celui de l'histoire du peuple d'Israël narré dans les Écritures juives. La continuité théologique et littéraire (grâce à la traduction grecque dite des Septante) soutient toute l'argumentation narrative de Luc-Actes. Ainsi, bien que l'intention de l'ouvrage ne soit pas celle de la tradition théâtrale (*mythos*), Luc-Actes et le *mythos* aristotélicien (et le projet d'Hérodote) ont quelque chose en commun : ils se focalisent sur les actions et leurs liens mutuels. Ce point commun est incontournable, il s'agit d'un processus créatif qui consiste à choisir, organiser et représenter des actions, l'un par le biais de pièces de théâtre et l'autre par des textes. Ces deux types d'écriture mettent en œuvre des moyens qui mobilisent l'imagination et l'interprétation. Nous les détaillons ci-dessous.

5.1.2. Sujet de Luc-Actes

En tant qu'historien, Luc s'intéresse, comme Hérodote, aux actions qui lui sont proches : « actions accomplies parmi nous » (*peri tôn peplèrophorèmenôn en hèmin pragmatôn*, Lc 1,1). Nous avons

---

apparenté *diēgeomai* (Lc 8,39). Comme l'usage de *diēgēsis* de Luc, on en trouve d'autres exemples dans des ouvrages d'histoire (par ex. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* 11, 20, 1 et Lucien, *De historia conscribenda* 55).

52 On reconnaît qu'il n'y a pas de consensus quant à rapprocher Luc et Actes comme deux parties du même récit. Une position, que je ne partage pas, est que le genre des Actes des Apôtres (histoire) n'est pas le même que celui de l'Évangile de Luc (évangile).

vu combien cet aspect est important pour la théorie d'Aristote : c'est l'agencement des actions (le *mythos*) qui est primordial pour la réussite de la pièce théâtrale. Cependant, tandis que la fable est une représentation des actions qui *pourraient* se produire, Luc affirme qu'il raconte des actions accomplies. Cela oriente le lecteur dans le domaine du réel. C'est du moins la prétention de la préface. Luc-Actes n'est pas un traité philosophique ; il s'intéresse plutôt aux interventions de Dieu et des hommes, en particulier les actions et les enseignements de Jésus-Christ et les effets qui en découlent. Dans ce sens, on trouve un rapprochement avec Hérodote qui racontait également « les grands et merveilleux actes » et mettait en évidence l'influence de la religion sur les hommes. Quant à Luc, il s'inspire surtout, sur ce plan, des écrits juifs qui révèlent Dieu comme protagoniste de l'histoire de l'humanité.

Sur la question des interventions divines, nous trouvons aussi une différence importante entre Aristote et Luc. Alors qu'Aristote déconseille l'emploi d'interventions divines pendant les épisodes d'action (l'emploi de *deus ex machina*, sauf pendant les moments intercalés[53]), Luc les raconte et y prend plaisir. Dans le monde du récit, Luc narre sans embarras les interventions de Dieu, dès le récit concernant Zacharie et Élisabeth. C'est un monde profondément théocentrique, reflétant ainsi la vision juive du monde. Même si Luc est un peu vague, au v. 1, à propos de l'agent des « faits accomplis » (par qui ?), il n'hésite pas à montrer que c'est le Dieu d'Israël.

Un autre lien permet de comparer Aristote et Luc, il s'agit de l'idée de l'unité de l'action. Nous l'avons considéré plus haut : la cohésion de l'histoire repose non seulement sur le protagoniste et ses actions, mais au fait qu'elles sont reliées les unes avec les autres, autour de quelques questions principales. Cela permet aux lecteurs/spectateurs de suivre le déroulement de l'histoire. La composition de Luc-Actes illustre clairement cette unité d'action. De Jérusalem à Rome, Luc conduit Théophile à travers l'histoire de la révélation du salut en Jésus-Christ, la manière dont il devient sauveur, mais aussi comment il est reçu ou rejeté comme tel. La section suivante donne quelques indices sur les méthodes de composition de Luc.

---

[53] « Il est donc évident que, de même, les dénouements de fable doivent résulter de la fable même, et non d'une intervention divine comme c'est le cas dans Médée, et dans l'Iliade » (1454a 37). Voir aussi son explication dans les lignes 1-7 et l'emploi du mot « irrationnel ».

5.2. Moyens de composition (construction)

Luc donne plusieurs indices concernant ses procédés historiographiques. La préface est particulièrement dense et chaque élément pourrait déclencher une discussion approfondie. Nous allons nous limiter à l'essentiel. Les précisions méthodologiques servent à rassurer les lecteurs : le compte rendu est bien fondé ! Luc s'appuie sur des ouvrages en circulation, lesquels pouvaient déjà avoir été lus par ses lecteurs. Pour son évangile, Luc est redevable à ses sources. Et à leur tour, ses sources sont fondées sur les témoignages oculaires des événements racontés. Ces personnes étaient là, depuis le début, c'est-à-dire depuis le ministère de Jean-Baptiste (voir Ac 1,21-22). Elles sont également « serviteurs de la Parole », une expression qui désigne les « enseignants-messagers » de l'Évangile. Il est intéressant de noter que l'auteur insère « parmi nous » (v. 1), ce qui laisse comprendre que lui aussi était témoin de certains de ces « faits accomplis »[54]. Ainsi, les sources sont présentées comme étant dignes de foi et l'auteur s'y inclut comme l'une d'elles. Nous ignorons le rapport précis entre Luc et Théophile. Cependant, cette préface n'exclut pas la possibilité d'un contact personnel pour clarifier d'éventuelles questions.

En outre, au v. 3, nous trouvons une série de qualificatifs décrivant sa prétention d'avoir exercé son « enquête » de manière exemplaire, selon la tradition de l'historiographie grecque. Les préfaces des historiens évoquent souvent les qualités personnelles qui leur permettent de composer un ouvrage d'histoire. Luc ne manque pas de les faire valoir : 1) « de manière ordonnée », 2) « de tout », 3) « depuis l'origine » et 4) « m'étant précisément informé ». Le point 4 indique sa façon minutieuse de mener l'enquête, et les points 2 et 3 en soulignent l'étendue (« tout » étant une hyperbole pour l'exhaustivité). Le point 1, enfin, décrit ses recherches, de manière suivie, à savoir une logique qui permet à Théophile d'en suivre la narration. Bien que certains chercheurs trouvent l'Évangile de Luc plus « épisodique » que les Actes des Apôtres (ce qu'Aristote trouvait moins efficace qu'une histoire bien enchaînée[55]), la question centrale du double ouvrage est de montrer les effets de l'enseignement et des actes de Jésus-Christ et de ses témoins jusqu'à Rome. Loin d'être la partie anodine d'une

---

54 C'est une prétention que nous pouvons glaner du texte même. Le débat continue concernant la participation réelle de l'auteur dans les épisodes racontés dans les Actes, en particulier les passages « nous ».

55 Aristote trouve les fables épisodiques moins efficaces qu'une histoire contenant des faits entrelacés par les critères de vraisemblance et de nécessité. *Poétique*, 1451b 33-34.

préface, le verset 3 renforce l'objectif pragmatique de Luc-Actes vers lequel nous tournons maintenant notre regard.

5.3. Buts pragmatiques

On a beaucoup écrit au sujet des buts pragmatiques de Luc-Actes. Sans exclure les diverses possibilités d'objectifs (évangélisateur, apologétique, politique, etc.), je me borne aux données explicites du v. 4 : « Afin que tu reconnaisses la certitude (solidité) concernant les sujets dont tu as été enseigné (informé) ». La prise de connaissance de ces éléments est censée susciter chez Théophile un effet bénéfique. Probablement, Théophile adhérait déjà à la foi en Jésus et en avait déjà reçu des enseignements. Le double ouvrage, qui lui est dédié, servait surtout à lui donner la certitude de la foi chrétienne, en lui fournissant un tableau plus large (Luc *et* Actes) et avec des précisions que les autres « comptes rendus » n'avaient pas données.

Nous trouvons là un autre parallèle avec les pensées d'Aristote. De même que la théorie de *mythos* explique les effets pragmatiques des tragédies chez les spectateurs, Luc élabore aussi une représentation qui cherche à produire une expérience (par ex., des sentiments de confiance et de paix chez Théophile). Cet objectif est illustré à maintes reprises dans Luc-Actes par des scènes où des personnes ou des groupes parviennent à la connaissance de faits qui transforment leurs vies (disciples d'Emmaüs ; Pierre chez Corneille ; l'eunuque éthiopien ; etc.). Ainsi, il ne semble pas exagéré d'insister sur l'objectif pragmatique visant à offrir une expérience répétée et durable chez Théophile et d'autres lecteurs comme lui (cf. « 3 » dans la fig. 1). Luc veut arriver à l'objectif du v. 4 en racontant divers types de récits (miracles, enseignements, discours, prières, etc.) et en se servant d'une grande variété de procédés littéraires (motifs, apartés, métaphores, etc.)[56]. Ainsi, les éléments littéraires sont au service des thèmes théologiques et des objectifs pragmatiques de l'ouvrage.

6. Conclusion

Comme dans bien d'autres domaines, le patrimoine d'Aristote reste formidable. On peut être en désaccord avec lui mais on ferait bien de prendre en considération ses pensées. Qu'en est-il pour le *mythos* d'Aristote ? Est-ce une impasse ou une clé de lecture pour

[56] Pour approfondir cette question, voir mon article : « Luc-Actes : un tour de force théologique et littéraire », *Hokhma* 103/2013, pp. 9-29.

l'exégèse biblique ? L'*historìa* jouerait-elle, ironiquement, un rôle dans la solution ? Les nuances de ces deux termes, souvent débattus, nous permettent de constater les ressemblances et les différences entre la fiction et l'historiographie. Le *mythos* est un agencement de faits imaginaires servant à divertir et faire réfléchir les spectateurs ; l'*historìa*, quant à elle, est une enquête sur les faits accomplis dans le passé, une exploration de leurs enjeux et conséquences. Ainsi, l'artisan de fables (le poète) et l'historien sont tous deux des metteurs en scène. L'un raconte un monde imaginaire et l'autre un monde réel. Voici l'avantage de connaître les théories narratives : plus nous savons comment les récits fonctionnent, tout en respectant leurs différences, plus nous sommes à même d'apprécier les récits bibliques et le génie littéraire de celui qui les a produits.

Est-ce que l'exégèse biblique est prête à bénéficier des recherches littéraires qui mettent en évidence que les récits de fiction et d'histoire partagent un certain nombre d'éléments ? La solution n'est pas de les réduire au même niveau car chaque récit doit être étudié et apprécié selon ses propres termes. Cette discussion nous rappelle un fait qui est parfois oublié, c'est que la Bible est de la littérature. Elle n'est pas un ensemble de traités philosophiques ou un manuel de théologie dogmatique. Au contraire, chaque écrit, quel que soit son genre littéraire, demande à être lu selon les conventions adoptées par l'auteur.

Qu'en est-il pour Luc-Actes, notre texte de comparaison ? Avec sa préface et ses nombreux renvois à la Septante et aux autres sources, ce double ouvrage doit être lu selon les conventions historiographiques de l'époque et à la lumière de la tradition des Écritures juives. Les approches littéraires nous permettent de suivre, selon une autre perspective, le développement progressif des thèmes théologiques de Luc-Actes. Car le récit d'une histoire peut être aussi théologique que d'autres genres littéraires (comme les lettres du NT), la « voix prophétique » n'étant pas limitée par les conventions d'écriture.

Luc veut atteindre au moins un objectif : renforcer la foi de Théophile. Il l'invite à explorer plusieurs questions et à les expérimenter avec les personnages du récit, comme s'il y était présent. C'est une exploration, une expérience. Même aujourd'hui, Luc nous offre cette possibilité, peut-être plus que les autres évangélistes du fait qu'il est le seul à nous conduire de Jérusalem à Rome, afin de faire vivre l'accomplissement du mandat de Jésus par l'intermédiaire de ses disciples. Il semble donc raisonnable d'affirmer que Luc envisage sa composition non seulement comme un moyen d'informations mais aussi comme une enquête intellectuelle et expérientielle. On peut aller

plus loin, elle peut devenir une « prestation », quelque chose à vivre, un peu à la manière d'Aristote, comme une œuvre qui à la fois édifiait et divertissait. Par conséquent, les approches littéraires, enrichies par les études historiques, peuvent nous aider à y entrer en profondeur. Les différentes méthodes exégétiques se complètent ; aucune n'est suffisante pour répondre à toutes nos questions.

Certains lecteurs pourraient souhaiter plus d'éclairages sur l'historicité de Luc-Actes. Toutefois, ce n'était pas le but de cette contribution. Bien d'autres textes abordent cette question[57]. Je pense que Luc demande à ses lecteurs de vérifier ce qu'ils peuvent vérifier et de lui faire confiance pour ce qui n'est pas à leur portée. N'en va-t-il pas de même pour nous aujourd'hui ? Enfin, une dernière question pour terminer : Aristote et Luc seraient-ils dérangés par nos discussions ? Peut-être. Je voudrais croire que non, car tous les deux étaient de grands maîtres d'érudition et d'expression. Conscients des limites de la comparaison entre les intuitions d'Aristote et celles de Luc, nous pouvons certainement voir dans le *mythos* d'Aristote une clé de lecture plutôt qu'une impasse.

Traductions de la *Poétique* citées dans l'article :

Aristote, *Poétique*, traduction de Charles Batteux, Paris, J. Delalain, 1874.

Aristote, La *Poétique*, le texte grec avec une traduction et des notes de lecture de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

Aristote, La *Poétique*. Traduction, introduction et notes de Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Aristote, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Aristote, la *Poétique*. Introduction, traduction, notes, étude de Gérard Lambin, Paris, L'Harmattan, 2008.

Aristotele, *Poetica*. Introduzione testo e commento di Augusto Rostagni, Torino, Chiantore, 1945[2].

Aristoteles, *Poetik*, übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt, Berlin, Akademie Verlag, 2008.

[57] Voir, par exemple, les contributions mesurées de W. Gordon Campbell, « Dieu a-t-il une histoire (Luc 1–2). Entre historicité et historiographie », in *Texte et historicité. Récit biblique et histoire*, Charols-Aix-en-Provence, Excelsis-Kerygma, 2006, pp. 79-97 ; I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Downers Grove, IVP Academic, 1988[3] ; Bruce W. Winter and Andrew D. Clark (éds), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, The Book of Acts in Its First Century Setting, vol. 1., Grand Rapids, Eerdmans, 1993 ; et Colin J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 49, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

Aristotle, *Poetics*, Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries by Leonardo Tarán et Dimitri Gutas, Leiden-Boston, Brill, 2012.
Aristotle, *Poetics*, Translated with an introduction and notes by Malcolm Heath, London, Penguin Books, 1996.
Aristotle, *Poetics*, Edited and translated by Stephan Halliwell, LCL 199, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
Aristotle, *Aristotle on the Art of Fiction*. An English translation of Aristotle's *Poetics* with an introductory essay and explanatory notes by L.J. Potts, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

■

Ḥokbma 108/2015, pp. 125-129

Prie comme si...
Prédication

par Gérard **Pella**,
pasteur de l'Église réformée, Vevey (Suisse)

Textes bibliques proposés :
Psaume 127,1-2 ; Éphésiens 6,18-20 ; Marc 4,26-29

Comment s'articulent l'action de Dieu et la nôtre ?

Est-ce Dieu qui fait tout ?

Est-ce au contraire à nous d'agir parce que Dieu n'a pas d'autres mains que les nôtres ?

Ou chacun fait sa part ? « *Fifty-fifty* ! » ?

Pour nourrir notre réflexion, notre prière et notre action, je vous propose de parcourir trois formules, plus ou moins célèbres, qui offrent chacune une perspective différente :

1. « Aide-toi et le ciel t'aidera » nous dit la sagesse populaire.

L'apport positif de cette maxime est de nous encourager à l'action.

Elle est aux antipodes de la passivité pieuse qui attend tout de Dieu :

– « C'est Lui qui va me trouver un travail… (et je ne fais pas grand-chose pour en chercher !) »
– « Je prie pour réussir mes examens (mais je n'ai pas très envie de travailler… !) »

Au contraire ! C'est à toi de faire le premier pas : donne tes cinq pains et tes deux poissons, et Jésus nourrira la foule.

L'aspect négatif, c'est que cette formule prend facilement une coloration incrédule :

« Aide-toi et le ciel t'aidera » peut vouloir dire : « On n'est jamais si bien servi que par soi-même » ; n'attends donc rien de Dieu

et retrousse tes manches ! On ne peut se contenter de cette seule maxime pour orienter notre spiritualité et notre action…

Je vous propose donc une deuxième formule, attribuée tantôt à Luther, tantôt à Ignace de Loyola :

2. « Prie comme si tout dépendait de Dieu… et agis comme si tout dépendait de toi ! »

L'apport positif de cette maxime, c'est qu'elle nous encourage non seulement à l'action mais à la prière. L'une et l'autre, comme l'exprime l'impératif encore plus condensé : *ora et labora* ! Prie et travaille !

On voit ces deux dimensions très clairement à l'œuvre dans Genèse 32 :

Jacob prie comme si tout dépendait de Dieu : « De grâce, délivre-moi de la main de mon frère… » (v. 12) et il agit comme si tout dépendait de lui-même en faisant de nombreux présents à son frère dans l'espoir d'« adoucir son humeur » (v. 21).

L'histoire est jalonnée d'exemples lumineux où la prière a permis des changements extraordinaires, comme le rappelle l'épître de Jacques :

« La prière fervente du juste agit avec beaucoup de force. Élie était un homme semblable à nous ; il pria avec ferveur pour qu'il ne pleuve pas et il ne tomba pas de pluie sur la terre pendant trois ans et demi. Puis il pria de nouveau ; alors le ciel donna de la pluie et la terre produisit ses récoltes » (Jc 5,16-18).

Plus proche de nous, Hudson Taylor était parvenu à la conviction qu'il pouvait demander à Dieu d'envoyer cent missionnaires pour la Chine en une seule année. Il invita tous ses collaborateurs à prier pour cela et ils furent exaucés.

Notez bien qu'Hudson Taylor déploya parallèlement une énergie considérable pour faire retentir cet appel parmi les chrétiens anglais.

« Prie comme si tout dépendait de Dieu et agis comme si tout dépendait de toi. »

Remarquez les « comme si » de notre formule ! À mon sens, ils laissent entendre que la réalité est plus complexe et plus subtile qu'une lecture superficielle pourrait le laisser croire. À vrai dire, ce n'est pas tout à fait vrai que tout dépend de Dieu et ce n'est pas tout à fait vrai que tout dépend de nous…

Est-ce que je vous choque ? Permettez-moi de clarifier mon propos :

Quand on croit que tout dépend de Dieu, on risque de glisser non seulement dans la passivité évoquée tout à l'heure mais dans une conception païenne de la prière, comme si Dieu n'avait pas envie de donner et qu'il fallait l'influencer à force de prier. On se situe alors aux antipodes de la confiance et de la liberté que Jésus nous encourage à avoir :

« Quand vous priez, ne rabâchez pas comme les païens ; ils s'imaginent que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer. Ne leur ressemblez donc pas car votre Père sait ce dont vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez » (Mt 6,7-8).

Mais surtout, quand on croit que tout dépend de nous, on risque de glisser dans un activisme fébrile. Notre engagement devient usant. Nous portons la misère du monde – et de l'Église – comme si tout dépendait de nous ! C'est tuant de croire que tout dépend de nous ! Je vous propose donc une troisième formule :

3. « Prie comme si tout dépendait de toi… et agis comme si tout dépendait de Dieu »[1]

« Prie comme si tout dépendait de toi » a quelque chose de choquant. C'est probablement un peu excessif… Il faut souligner trois fois le « comme si » de cette phrase. Mais il y a une part de vérité très précieuse dans cette formulation.

Un exemple : quand on cherche à transmettre l'Évangile, on prie parfois comme si tout dépendait de Dieu (« Seigneur, convertis tel ou telle ») et on agit parfois comme si tout dépendait de nous, en faisant pression sur les gens ou en se culpabilisant parce que le message n'est pas passé… C'est le risque inhérent à la deuxième formule.

Avec la troisième formule, on prie comme si tout dépendait de nous (« Seigneur, donne-moi les mots justes ; donne-moi la hardiesse et la sagesse ! »).

---

[1] C'est le jésuite hongrois Gábor Hevenesi (Vásárosmiske/Hongrie 1656 – Vienne 1715) qui est l'auteur de cette maxime :
« Crois en Dieu comme si tout le cours des choses dépendait de toi,
en rien de Dieu.
Cependant mets tout en œuvre en elles, comme si rien ne devait être fait par toi,
et tout de Dieu seul. »
Cf. ses *Scintillae Ignatianae* (1705), recueil de propos qu'on attribua à Ignace de Loyola lui-même.

« Priez aussi pour moi, dit l'apôtre Paul, que la parole soit placée dans ma bouche pour annoncer hardiment le mystère de l'Evangile » (Ép 6,19).

Vous percevez la différence ? On peut vivre la prière comme si c'était un levier pour faire bouger Dieu ou pour faire changer les autres… ou on peut la vivre comme si c'était un terrain d'atterrissage, un espace qui « permet » enfin à Dieu de nous accorder ce qu'il voulait nous donner pour accomplir notre mission.

Regardons le début du chapitre 11 de l'évangile de Luc, où Jésus parle de la prière :

« Mon ami, prête-moi trois pains parce qu'un de mes amis est arrivé de voyage et je n'ai rien à lui offrir » (vv. 5-6). Et Jésus poursuit :

« Eh bien moi je vous dis : demandez, on vous donnera (*s.e.* demandez de quoi répondre aux besoins). Quel père parmi vous, si son fils lui demande un poisson, lui donnera un serpent au lieu de poisson. Si donc vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père céleste donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui le lui demandent » (vv. 9-11).

Prie donc comme si tout dépendait de toi… et agis comme si tout dépendait de Dieu. Cela me semble tellement plus vrai et libérateur que « agis comme si tout dépendait de toi »…

Agis comme si tout dépendait de Dieu, c'est-à-dire avec un zeste de détachement et une forte dose d'espérance.

Oui, le Royaume de Dieu ressemble à un homme qui jette la semence en terre. Il est actif ! Ensuite, il continue à dormir durant la nuit et à se lever chaque jour. Et pendant ce temps les graines poussent et germent sans qu'il sache comment » (Mc 4,26-27).

Mystérieuse action de Dieu qui échappe à notre savoir et à notre contrôle. Voilà qui nous permet de dormir en paix !

Notre action est indispensable, mais relative. C'est l'action de Dieu qui est déterminante :

- « Si le Seigneur ne bâtit la maison, ceux qui la bâtissent travaillent en vain.
  Si le Seigneur ne garde la ville, celui qui la garde veille en vain » (Ps 127,1).
- « J'ai semé, dit Paul, Apollos a arrosé mais c'est Dieu qui fait croître » (1 Co 3,16).

Attention !

« Prie comme si tout dépendait de toi et agis comme si tout dépendait de Dieu » n'est pas une explication définitive et totale. Elle

reste dans le domaine du « comme si… » parce que l'action de Dieu reste un mystère.

Oui, l'action de Dieu reste un mystère. C'est en Christ qu'elle se révèle le plus clairement. C'est en Christ que je vois le plus clairement s'articuler l'action de Dieu et l'action de l'être humain. En lui, je vois un élément décisif qu'aucune de nos trois formules n'exprime explicitement :

> **L'action de Dieu est première, celle de l'homme est seconde. L'initiative part de Dieu. Ce ne sont ni nos prières ni nos actions qui font agir Dieu !**

On en a une manifestation éclatante dès le début de la vie de Jésus : dès sa conception, c'est Dieu qui prend l'initiative : Marie est seulement réceptive : « Qu'il me soit fait selon ta parole » (Lc 1,38). L'action de Marie et de Joseph sera précieuse, importante, capitale peut-être… mais en second lieu.

Pour Jésus adulte également, l'action de Dieu reste première :

« Le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père : car ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement. C'est que le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » (Jn 5,19-20).

Jésus articule de la même manière l'action de ses disciples avec la sienne :

« Je suis la vigne, vous êtes les sarments : celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là portera du fruit en abondance car, en dehors de moi, vous ne pouvez rien faire » (Jn 15,5).

Tout ce qui se fait de vraiment bon, vraiment sain, vraiment bienfaisant sur cette terre a sa source en Dieu. C'est l'action de Dieu qui fonde l'action des humains. Faut-il pour autant glisser dans la passivité ?

Au contraire ! dirait l'apôtre Paul :

« Avec crainte et tremblement, mettez en œuvre votre salut car c'est Dieu qui fait en vous et le vouloir et le faire selon son dessein bienveillant ! » (Ph 2,12-13). ■

Chronique de livres

Enzo Bianchi, *La violence et Dieu – pourquoi tant de cruauté dans la Bible ?* Traduit de l'italien par Matthias Wirz. Collection « Parole en liberté », Éditions Cabédita, Bière 2015 – ISBN : 978-2-88295-721-4 – 96 pages, 16 € ou 25 FS.

Fondateur de la Communauté Œcuménique de Bose, en Italie, Enzo Bianchi est bien connu pour ses nombreux ouvrages de spiritualité, très marqués par la Bible. Avec *La violence et Dieu*, il signe un livre très stimulant qui vise à réhabiliter les Psaumes imprécatoires, où le psalmiste demande le châtiment de ses ennemis. Sont-ils conciliables avec l'Esprit de Jésus, avec le Nouveau Testament ? Beaucoup de chrétiens sont gênés de les lire et encore plus de les prier. C'est ainsi que dans la réforme liturgique entreprise dans la foulée de Vatican II, certains passages imprécatoires des Psaumes ont été supprimés des offices, sur décision expresse du Pape Paul VI.

Enzo Bianchi s'insurge contre cette manière de voir : renoncer aux Psaumes imprécatoires, c'est renoncer à tout dire devant Dieu, c'est s'autocensurer devant lui, c'est se croire meilleur que Dieu qui a inspiré ces pages. Ces Psaumes sont les cris de gens qui souffrent : les mettre de côté, c'est donc dénier la souffrance des victimes et se mettre du côté de leurs bourreaux. C'est, en fait, nier la réalité du mal et du péché. Le refus de ces Psaumes va souvent de pair avec une minimisation du mal et du péché. Le Nouveau Testament va dans le sens de ces Psaumes avec les malédictions de Jésus contre Chorazin et Bethsaïda (Mt 11,21) ; voir aussi 1 Co 5 ; Ph 3,2 ; etc.

Les Psaumes imprécatoires demandent à Dieu d'intervenir dans l'histoire pour mettre fin au mal. Mais Enzo Bianchi fait remarquer qu'ils sont une expression de foi, car leur auteur ne se venge pas lui-même, il attend patiemment, dans la foi, l'intervention de Dieu pour faire justice.

Enfin le prieur de Bose rappelle que ces Psaumes imprécatoires, Jésus les a accomplis en subissant sur la croix la malédiction

que le psalmiste demandait pour ses ennemis. Il a été humilié, retranché des hommes. En les priant aujourd'hui, nous ne luttons pas seulement contre le mal qui nous est extérieur, mais aussi contre notre mal intérieur.

Bien sûr, il ne faut pas faire une lecture littéraliste de ces prières, mais tenir compte de leur caractère sémite, marqué par le côté concret de ce qui n'est qu'image (l'hébreu pratique peu l'abstraction).

Enzo Bianchi résume sa pensée à la p. 72 par une bonne définition de ces Psaumes imprécatoires et conclut par quelques pistes pour les lire et les méditer. Un tableau (pp. 86-88) en permet une lecture christologique, avec en vis-à-vis la référence du Psaume imprécatoire et son accomplissement par le Christ dans le Nouveau Testament.

Un livre viril, loin de « l'ecclésiastiquement correct » mièvre qu'on rencontre trop souvent aujourd'hui. Un livre qui m'a fait du bien. ■

Alain Décoppet

Eliette Randrianaivo, *Cours d'hébreu biblique*, Cumbria, Langham, 2015, 210 p., ISBN 978-1783688791, 16 €.

Voici une toute nouvelle méthode d'hébreu biblique proposée par une ancienne étudiante de la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine (FLTE). Titulaire d'une maîtrise en théologie, elle co-dirige actuellement l'Institut Supérieur de Théologie Évangélique (ISTE) à Antananarivo, Madagascar, avec son mari. L'auteure signale dans la préface à son ouvrage qu'elle n'est pas « une spécialiste de la langue hébraïque » et que l'ouvrage qu'elle propose est la collection de l'enseignement qu'elle a reçu d'Henri Blocher durant sa scolarité à la FLTE. Eliette Randrianaivo a elle-même remanié le contenu de ces cours en arrivant à Madagascar pour les dispenser à son tour à ses étudiants. Cet ouvrage est principalement destiné aux étudiants en théologie d'Afrique francophone.

« Ce cours d'hébreu biblique, composé de 47 leçons, a été conçu pour que les étudiants de 1re année aient une bonne base en grammaire. En 2e année, ils vont s'initier à la syntaxe et commencer à lire les textes bibliques de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), pris dans divers genres littéraires. » Le but fixé est qu'à la fin d'une année académique les étudiants aient les bases nécessaires pour entrer sereinement dans la traduction des textes de la Bible hébraïque.

La progression dans l'étude de la grammaire de l'outil est classique : les chapitres d'introduction sont suivis des principes phonologiques élémentaires (leçons 3, 4 et 5) puis de la formation des noms (leçons 8 et 9), des pronoms (leçon 10), etc. Vient ensuite l'apprentissage de la conjugaison du verbe *qal* à l'accompli (leçon 14), puis de la déclinaison des suffixes personnels (leçons 15 et 16) et l'on revient au verbe avec l'apprentissage de l'inaccompli (leçon 18). Les verbes irréguliers et faibles (leçons 34 à 47) sont abordés après avoir parcouru les sept paradigmes. Ainsi, la méthodologie qui consiste à apprendre les verbes faibles après l'ensemble des verbes forts à tous les paradigmes s'apparente à celle que J. Weingreen employait il y a quelques années. T.O. Lambdin, ou plus récemment encore I. Lieutaud, choisissent, quant à eux, d'aborder les verbes faibles au fur et à mesure de l'apprentissage des paradigmes, ce qui nous semble être la meilleure option sur le plan pédagogique.

Le contenu des leçons à proprement parler est assez satisfaisant. Malgré quelques maladresses qui pourront facilement être corrigées dans une éventuelle seconde édition, nous n'avons relevé aucune erreur majeure. Ainsi, nous avons particulièrement apprécié la leçon 1 sur l'alphabet et son tableau sur les modèles d'écritures de l'alphabet (p. 6) où la calligraphie est très clairement expliquée. Les sept règles autour des gutturales de la leçon 6 sont bien rédigées et très utiles pour un hébraïsant tout au long de son apprentissage. De manière générale, les leçons sont assez brèves, illustrées de nombreux tableaux. Elles vont à l'essentiel et se débarrassent de bien des fioritures grammaticales dont un étudiant de première année peut – et doit ! – se passer. En effet, d'autres manuels d'introduction à la langue contiennent certains paragraphes dont la technicité est comparable à celle de la grammaire d'hébreu biblique de P. Joüon. Il faut donc saluer le bel effort pédagogique de ce manuel.

Sur la forme, chaque leçon ou presque est accompagnée d'un encadré contenant un exercice et de quelques mots de vocabulaire. Ici, à l'inverse du manuel d'I. Lieutaud, les exercices sont conçus pour être réalisés sur un cahier à part, ce qui n'est peut-être pas le plus pratique. Généralement, ces derniers sont courts, parfois un peu trop ; l'ajout d'un ou deux exercices supplémentaires pour les leçons les plus difficiles permettrait d'aider l'étudiant à davantage fixer la théorie. Ainsi, on pourrait facilement imaginer qu'un corrigé d'une partie de ces exercices prenne place à côté du lexique hébreu-français à la fin de l'ouvrage.

Comme souvent, ce qui fait la force de l'ouvrage en fait aussi la faiblesse. Par exemple, l'introduction à l'hébreu biblique du premier

chapitre est très sommaire et mériterait que l'on s'y attarde un peu plus. Par ailleurs, ne faudrait-il pas translittérer l'hébreu en caractères latins pour les deux ou trois premières leçons afin de rassurer l'étudiant qui se lance dans une langue très différente de celles qu'il a connues jusqu'à présent ? De même, certains tableaux mériteraient quelques indications supplémentaires pour rejoindre pleinement un non-initié.

On pourrait s'interroger sur la méthodologie qui consiste à apprendre les bases grammaticales de l'hébreu biblique la première année pour n'entrer dans les textes que l'année suivante. Selon nous, plusieurs points de grammaire peuvent être abordés tout en traduisant le texte biblique sans passer par un apprentissage systématique préalable. On peut aussi faire le choix de ventiler la grammaire sur deux années pour assurer des bases saines tout en motivant les étudiants les plus récalcitrants face à la grammaire hébraïque. De plus, le recours à la traduction de textes bibliques simples et connus dès le début de l'apprentissage permet de développer certains réflexes avec la langue et notamment avec la syntaxe. Pour certains, l'apprentissage exclusif de la grammaire sur une année pourrait se révéler un peu « sec », alors que la traduction assistée de textes bibliques leur permettrait d'assimiler plus rapidement les notions et leur procurerait une vraie joie de traduire le texte même de l'Ancien Testament. Enfin, nos méthodes françaises d'hébreu biblique, et plus généralement de langues mortes, gagneraient à s'inspirer, au moins en partie, des techniques d'apprentissage appliquées aux langues vivantes. C'est ainsi qu'on apprend l'hébreu moderne en Israël, sous le mode de l'*oulpan* (centre d'apprentissage intensif). Depuis peu, grâce à la méthode *Polis*, ces techniques, comme celle de la réaction physique immédiate (*Total Physical Response*, fondée sur une approche multisensorielle et gestuelle), sont appliquées à l'hébreu biblique, au grec *koinè* ou encore à l'arabe littéraire.

En bref, nous avons là une méthode de bonne facture qui réussit le pari de ne pas surcharger l'étudiant d'informations inutiles. On rejoint Bernard Huck quand il écrit dans la préface que « le cours d'hébreu biblique de Madame Eliette Randrianaivo n'innove pas considérablement, mais se repose sur des valeurs sûres et qui ont fait leurs preuves sur des générations d'étudiants ». ■

Antony Perrot

Richard Bauckham (éds), *La rédaction et la diffusion des Évangiles : Contexte, méthode et lecteurs*, Collection « Interprétation », Charols, Excelsis, 2014, EAN : 9782755002256, 280 p., 26 € ou 39 FS.

Les éditions Excelsis proposent la traduction française d'un ouvrage collectif qui a déjà largement trouvé sa place dans les débats en langue anglaise (*The Gospel for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, 1998). Il remet en question un consensus presque omniprésent dans la recherche sur les évangiles depuis les années 1960, qu'il vaut la peine de présenter en quelques mots.

En effet, beaucoup de travail a été consacré à déterminer le vécu et la composition sociale des communautés matthéenne, marcienne, lucanienne ou johannique. Cela présuppose que chaque évangile a été écrit au sein d'une communauté bien déterminée et à l'usage de cette communauté. Ces « communautés » sont en outre considérées comme localisées et relativement séparées du restant de l'Église. Sur cette base, les évangiles nous diraient autant, voire plus, sur la situation de leurs communautés d'origine respectives que sur la vie de Jésus.

Le premier chapitre est une conférence de Richard Bauckham. Il y montre que le consensus sur la destination des évangiles pour des audiences très localisées a été largement présumé mais jamais réellement soutenu, et qu'il n'a pas fait l'objet d'un débat indispensable. Comme le restant de l'ouvrage, il argumente pour une destination large des évangiles. Chaque auteur se serait attendu à voir son évangile diffusé de manière très étendue, et aurait visé une audience aussi vaste que possible. Dès lors, on ne peut pas reconstruire les circonstances des destinataires compris comme groupe localisé et identifiable. Au lieu de cela, comme le montre le dernier article (F. Watson), il faut revenir à une lecture des évangiles au niveau littéral : considérer que lorsque les évangiles parlent de la vie de Jésus et de son enseignement, ils transmettent des informations sur la vie de Jésus de Nazareth et sa signification pour le salut de l'humanité plutôt que sur leur propre communauté.

Les différentes contributions développent les principaux arguments, qui sont déjà évoqués brièvement dans le premier chapitre ; ce dernier constitue véritablement une porte d'entrée pour comprendre l'argument général de l'ouvrage.

On peut relever notamment :

- la grande interconnexion des églises au premier siècle, manifeste dans les écrits du Nouveau Testament et rendue possible par les voies de communications de l'époque (M.B. Thompson) ;
- la manière dont les livres étaient produits et circulaient dans l'antiquité gréco-romaine (L. Alexander) ;
- le fait que les évangiles s'inscrivent dans le genre littéraire des biographies antiques (R.A. Burridge). Ce genre implique une focalisation sur la vie du personnage principal, un auteur bien défini, et une audience qui n'est pas limitée au groupe restreint des amis du protagoniste ou de l'auteur ;
- les problèmes méthodologiques que posent l'approche « communautaire » des évangiles ainsi que le manque d'accord entre les différentes reconstructions basées sur un même texte (S.C. Burton).

Tout au long du livre, les auteurs appuient leurs arguments sur les textes antiques comme bibliques. Ils présentent aussi de bons résumés sur l'évolution du regard porté sur les évangiles qui a mené au consensus qu'ils remettent en question.

Le livre comporte encore un second article de R. Bauckham avec une portée plus spécifique. Il y défend que l'évangile de Jean a été écrit en pensant à un lectorat qui connaît celui de Marc ; Jean éviterait de répéter les épisodes présentés en Marc, mais donnerait les indices permettant d'harmoniser les deux récits. Il montre au passage que Jean suppose que ses lecteurs connaissent les personnages importants de Marc, mais présente en détail ceux qui lui sont propres, à l'inverse de ce que l'on attendrait d'un évangile adressé à une communauté johannique recluse.

En tout, la thèse centrale du livre est extrêmement convaincante et mérite d'être prise au sérieux. Sans éliminer l'ancrage historique des évangiles, elle a de quoi recentrer leur étude sur le véritable objet du Nouveau Testament : Jésus-Christ et son œuvre salvatrice.

L'ouvrage sera précieux pour tous ceux qui s'intéressent aux recherches contemporaines sur les évangiles. Il permettra de situer les approches centrées sur la communauté et de prendre du recul sur leur résultat. Même ceux qui ne seront pas convaincus gagneront à connaître ce livre, afin qu'ait lieu en français également le débat dont Bauckham déplorait l'inexistence – et qui a maintenant pris naissance grâce à cet ouvrage. L'intérêt du livre n'est cependant pas limité aux querelles de spécialistes, il donne également un très bon aperçu du cadre culturel et pratique de l'écriture et de la diffusion des évangiles. Il complétera avantageusement l'image que l'on se

fait du monde littéraire et matériel où les évangiles sont nés, et ont pris leur essor. ■

Jean-René Moret

Daniel Marguerat, *Les Actes des apôtres*, Collection « Commentaire du Nouveau Testament (CNT) », Éditions Labor & Fides, Genève.

[vol. 5a] *Les Actes des apôtres (1–12)*, 2007 (2e éd. révisée en 2015), ISBN 978-2-8309-1229-6 (2e éd. : 978-2-8309-1573-0), 448 p., FS 59 ou 49 €.

[vol. 5b] *Les Actes des apôtres (13–28)*, 2015, ISBN 978-2-8309-1568-6, 394 p., FS 56 ou 45 €.

Si les études sur les Actes des apôtres se sont multipliées ces dernières décennies, on manquait encore d'un bon commentaire exégétique en français. Avec la parution du second volume du commentaire de Daniel Marguerat sur les Actes des apôtres, le lecteur francophone a désormais un excellent outil de travail à sa disposition. Ce volume fait suite au premier, sur Actes 1 à 12, publié en 2007 et réédité à l'occasion de la sortie du second.

Daniel Marguerat, professeur honoraire de Nouveau Testament à l'Université de Lausanne, est considéré comme l'un des meilleurs spécialistes internationaux en ce qui concerne la recherche autour des Évangiles et des Actes ; sa bibliographie compte plus de 300 titres, et bon nombre de ses monographies ont été traduites en diverses langues. On se réjouira donc qu'il se soit attaché à produire un commentaire sur les Actes, qu'il considère d'ailleurs comme son « œuvre principale »[1].

Si les lecteurs peuvent être quelque peu déçus par la petite taille de son introduction (15 pages), celle-ci peut s'expliquer par deux raisons. Premièrement, il s'agit bien d'un *commentaire* et non d'un ouvrage d'introduction. Dans sa préface au deuxième volume, il explique son approche :

« Le lectorat que je pense majoritaire ne parcourt pas le commentaire du début à sa fin, mais lit par péricopes ; j'ai souhaité lui livrer, dans le cadre de chaque péricope, le maximum d'informations dont il a besoin, sans multiplier les renvois internes ou postuler que telle information a déjà été captée en amont. » (vol. 5b, p. 7).

1 Voir sa page http://people.unil.ch/danielmarguerat/ [consultée le 4 mai 2015].

Deuxièmement, Daniel Marguerat a déjà longuement traité des questions introductives dans un ouvrage qui a fait date, *La première histoire du christianisme : les Actes des apôtres* (Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève, 1999, 2003). L'exégète suisse date l'écriture de l'œuvre double à Théophile entre 80 et 90, et l'auteur, qu'il nomme pourtant « Luc », n'est pas le collaborateur de Paul. Toutefois, bien loin du scepticisme de l'école de Tübingen ou d'un Étienne Trocmé en leur temps, le bibliste se montre optimiste quant à la valeur historique du livre des Actes. Il explique que « Luc n'est pas plus subjectif que n'importe quel historien de l'Antiquité » (vol. 5a, p. 26) et souligne même le « souci d'exactitude de l'historien » (vol. 5a, p. 27). Par rapport à d'autres, Marguerat a tendance à minimiser la voix des sources utilisées par Luc. Ce qui l'intéresse avant tout, c'est le travail du rédacteur des Actes dont il souligne fréquemment le génie. Par exemple, l'exégète attribue souvent les discours des Actes à la plume de Luc plutôt qu'à telle ou telle source. Il montre cependant que Luc a dû le faire à la manière des historiens gréco-romains de son époque : quand ses sources sont silencieuses, il s'agit de reconstituer « sur la base des souvenirs qui lui ont été transmis, le probable discours qu'a pu tenir Paul », Pierre ou Jacques (vol. 5b, p. 38). Autre exemple, Marguerat attribue à Luc (et non à ses sources) les différences entre les trois récits de la conversion de Paul (Ac 9,1-31 ; 22,3-16 et 26,9-18) : elles sont voulues par l'auteur et relèvent ainsi d'une stratégie narrative. Enfin, l'auteur relativise fréquemment les prétendues incohérences historiques soulignées par d'autres exégètes, comme, par exemple, celles entre le récit du « concile de Jérusalem » (Ac 15) et le récit de Galates 2,1-10.

Suivant la ligne éditoriale de la collection du *Commentaire du Nouveau Testament*, chaque péricope est d'abord traduite de manière assez littérale. On notera l'emploi de quelques tournures assez surprenantes : « Et comme s'accomplissait le jour de la Pentecôte » (Ac 2,1) ; « Il est dur pour toi de ruer contre des aiguillons » (Ac 26,14). Il s'agit, dans ces cas-là, d'attirer l'attention du lecteur sur une formulation particulière du texte grec.

Après une *sélection bibliographique* bien fournie, s'en suit une *analyse* générale de la péricope. C'est dans cette partie que l'on trouve les discussions sur la structure du passage, sur les sources éventuelles, ou sur l'historicité du récit. L'analyse est généralement concise et précise ; l'auteur se veut plutôt consensuel et ne s'aventure pas dans d'hasardeuses reconstitutions. Cette approche m'a semblé tout à fait bienvenue : si les questions techniques ou historiques ne sont pas ignorées, l'exégète sait aller à l'essentiel et éviter les débats secs au possible.

Après l'analyse vient l'*explication* de la péricope : le commentaire proprement dit, verset par verset. Daniel Marguerat allie avec brio les informations sur le contexte historique et l'analyse narrative. On dégustera toute la science de l'auteur en ce qui concerne le monde du Nouveau Testament. Les informations sur le contexte historique sont bien choisies : on appréciera les nombreux éclairages venant de la littérature antique ou les encadrés permettant d'expliquer quelques aspects historiques importants. Quant à l'analyse narrative, elle n'est pas employée à la manière de certains exégètes qui « plaquent » les théories modernes du récit sur le texte biblique. Daniel Marguerat décortique le discours, mais il le fait à la lumière des techniques littéraires ou rhétoriques *de l'époque de Luc*. L'exégète insiste particulièrement sur la manière dont Luc fait se répéter les scénarios, comment il use de « chaînes narratives », ou comment, à l'aide de la *syncrisis*, il calque certains épisodes de la vie de Pierre ou Paul sur ceux de la vie de Jésus.

Le commentaire de chaque péricope se termine par un paragraphe intitulé *perspectives théologiques*. L'auteur, dans son souci de faire se rejoindre exégèse et théologie, y présente les principes théologiques que l'on peut tirer de la péricope. Cette dernière partie sera précieuse pour le prédicateur.

En conclusion, nous avons désormais à notre disposition, en langue française, un des meilleurs commentaires techniques sur les Actes des apôtres. Il ne s'agit pas d'un ouvrage qui révolutionnera l'étude du livre des Actes par de nouvelles théories, mais ce n'est pas forcément ce que l'on attend d'un bon commentaire. Daniel Marguerat condense en 900 pages le meilleur de la recherche sur les Actes (et le champ est vaste !). Il l'agrémente de quelques éclairages personnels généralement judicieux ; le tout dans un style agréable à lire, l'auteur s'exprimant facilement à la première personne du singulier. Je situerais l'ouvrage de Daniel Marguerat dans le « top 3 » des commentaires exégétiques récents sur les Actes : moins technique, un peu moins précis, mais aussi moins sec que le commentaire de C.K. Barrett (*A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* (*ICC*), T. & T. Clark, 1994-1998) ; plus condensé que l'œuvre monumentale de l'évangélique Craig Keener dont le commentaire, lorsque le 4e et dernier volume sera publié, devrait compter plus de 4000 pages (*Acts: an Exegetical Commentary*, Baker, 2012-). Le commentaire de Daniel Marguerat est, à ce jour, un outil de référence incontournable. ■

Timothée Minard

Michel Mallèvre, *Les évangéliques. Un nouveau visage du christianisme*, Collection « Que penser de… ? », Éditions Jésuites, Namur/Paris, 2015, ISBN 978-2-87356-652-4, 9,50 €.

M. Mallèvre, dominicain, a été le délégué national de l'Église catholique de France aux relations œcuméniques. Directeur de l'Institut Supérieur d'Études Œcuméniques de Paris, président de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie, membre du groupe des Dombes, c'est un acteur et un observateur averti qui met à la disposition du grand public cette sorte de « *que sais-je ?* » sur le monde évangélique. Il fournit en 120 pages bien documentées (l'auteur se réfère notamment aux travaux de Sébastien Fath) une information précise et nuancée sur les sources historiques, la diversité, les convictions doctrinales, éthiques, l'engagement social, les structures institutionnelles, les réseaux et les dialogues théologiques avec les autres Églises, de ce qu'il reconnaît comme une composante incontournable du christianisme contemporain. Une attention particulière est portée au monde évangélique francophone.

M.M. pointe les réserves que la culture évangélique, sur le plan du culte, de l'évangélisation, voire ses dérives (la théologie de la prospérité, par exemple) peuvent inspirer à la sensibilité catholique, mais il souligne leur dénonciation par le monde évangélique lui-même, et reconnaît que les façons nouvelles d'habiter la foi chrétienne qu'incarne cette composante du christianisme invitent tout catholique à remettre en cause ses propres pratiques et traditions. Tout le livre respire cette objectivité bienveillante, ce n'est pas la moindre de ses qualités. ■

Christophe Desplanque

Christophe Paya, *Au cœur de la louange*, Cléon d'Andran/Vaux sur Seine, Excelsis/Édifac, 2014, 184 p.

… Et si le temps des « consommateurs de louange » était révolu ? Le livre de Christophe Paya, professeur de théologie pratique à la FLTE de Vaux-sur-Seine, connu et apprécié pour de nombreuses publications, s'adresse à tous ceux qui, régulièrement ou non, se regroupent pour rendre un culte et présenter leur louange à notre Dieu. « La louange, c'est comme l'amour, il est difficile de dire ce qu'elle est en une phrase, mais tout le monde voit à peu près de quoi

il s'agit » (p. 17n). Sans jamais compliquer la thématique, l'ouvrage nous permet de passer de « l'à peu près » à une compréhension très pratique et fort bien documentée de ce qu'est ou peut être la louange.

Expression de notre « amour pour Dieu » qui répond à notre « amour de Dieu » (p. 17), la louange, élément à la fois personnel et collectif de notre culte, est une constante de l'expérience croyante dans la Bible et dans l'histoire de l'Église. Après un parcours au fil d'étapes bibliques (ch. 1), théologiques et pratiques (ch. 2), mais aussi historiques (ch. 3), l'auteur établit que l'expression collective de notre louange à Dieu requiert de notre part une recherche soigneuse de divers équilibres en matière de vérité, d'authenticité, d'unité. Notre louange, incarnée au quotidien, réaliste, joyeuse, admirative de la grandeur et de l'amour de Dieu, affirmera la foi, sans devenir pour autant l'opium du peuple, ou nous entraîner à oublier ou à laisser de côté ce que nous avons sur le cœur, mais en visant à orienter notre attitude vers notre Seigneur, à la fois transcendant et si proche. Trinitaire et christocentrique, elle recherchera constamment à faire la part entre intellect et émotions, entre le corps et l'esprit (ch. 4). Comme les autres éléments du culte, la louange doit trouver sa juste place par rapport au point culminant que constituent la lecture et l'annonce de la Parole de Dieu.

Fort judicieusement, Christophe Paya insiste sur quelques principes d'ensemble qui caractériseront notre louange : l'édification ; l'ordre ; une culture partagée ; la tradition reçue. Mais dans la pratique, quels sont les ingrédients de la louange ? Quelques pistes nous sont présentées plus en détail au ch. 6 : différentes formes de prière, de lecture de la Bible, de chant et de musique. Le choix des cantiques (traité au ch. 7) pourra varier en fonction de différentes approches : personnelle, technique, thématique, fonctionnelle, sans oublier les critères de qualité théologique, littéraire et musicale. Les chs. 8 et 9 précisent comment construire un temps de louange. Présenter un thème sous forme de louange ne consiste pas simplement à en parler, mais à le « mettre en louange », à l'ordonner logiquement, à en mettre en évidence le ou les fils conducteurs qui nous poussent à louer Dieu. Dans les mots utilisés, la clarté est toujours préférable à la confusion. Tout comme des paroles fraternelles, qui tiennent compte de l'état des autres. Ceux qui interviennent dans la louange devraient participer le plus diversement possible, en fonction de leurs dons. Gardons bien à l'esprit que les « conducteurs » de la louange tout comme les musiciens n'exercent pas la responsabilité de prêtres, mais sont au service de l'Église. Chacun se mettant à l'écoute réciproque de tous, une bonne préparation théologique et technique de tous les respon-

sables visera à garantir pour tous des moments de louange qui ne courent pas le risque de ressembler à des spectacles à la gloire des hommes.

Tout en insistant sur les apports positifs de la louange, l'auteur nous confronte dans son dernier chapitre à un certain nombre de chemins sur lesquels elle risque de s'égarer : parmi d'autres, l'idolâtrie, le renfermement sur soi, l'autosuffisance. Il fournit ressources et références très appréciables pour approfondir encore la question, améliorer la qualité de nos moments de louange ; et nous faire passer du stade de consommateurs à celui d'« acteurs », ou mieux encore, de « participants ». Si nos temps de louange nous paraissent trop routiniers, un peu « mécaniques », inintéressants ou stéréotypés, nous trouvons ici tout ce qu'il faut pour que notre louange ne demeure pas statique, figée, ennuyeuse, mais puisse s'exprimer collectivement, en tenant compte de notre environnement, de notre culture, de notre contexte particulier, de notre langage, – une louange qui rendra toute la gloire à Dieu. ■

Daniel Bueche